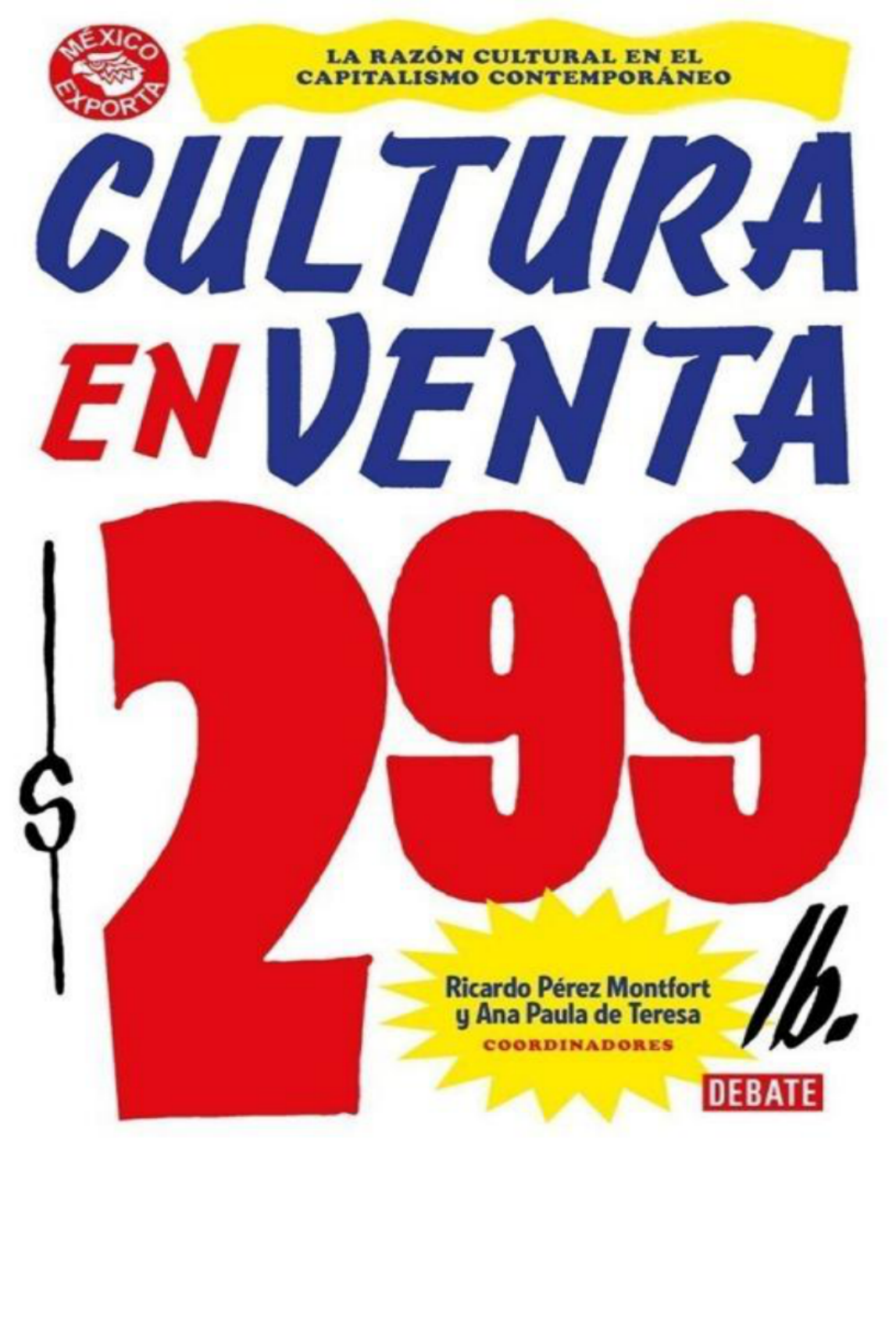

MÉXICO EXPORTA
LA RAZÓN CULTURAL EN EL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO
CULTURA EN VENTA
$299 lb.
Ricardo Pérez Montfort y Ana Paula de Teresa
COORDINADORES
DEBATE

LA RAZÓN CULTURAL EN EL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO

CULTURA EN VENTA

$299 lb.

Ricardo Pérez Montfort
y Ana Paula de Teresa
COORDINADORES

DEBATE

Ricardo Pérez Montfort
y Ana Paula de Teresa
COORDINADORES

CULTURA EN VENTA

LA RAZÓN CULTURAL EN EL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO

DEBATE

SÍGUENOS EN

megustaleer

@Ebooks

@megustaleermex

@megustaleermex

Penguin
Random House
Grupo Editorial

Fiesta de Huapango (fragmento)
Ramón Cano Manilla

Prefacio

JEAN-LOUP AMSELLE
EHESS/PARÍS

En esta obra coordinada por Ricardo Pérez Montfort y Ana Paula de Teresa se reúne una serie de contribuciones que son el resultado de un largo trabajo colectivo sobre la noción de la "razón cultural", a la cual se pretende hacer diversas críticas. En la "razón cultural", aparece la "cultura", concepto central de la antropología, que los autores emplazan en la perspectiva actual. La noción de cultura tal como ha sido conceptualizada por los padres fundadores de la disciplina, Tylor y Boas particularmente, representó un progreso real en la medida en que se opuso eficazmente a la idea de "raza" e igualmente impugnó la oposición "salvaje/civilizado" elaborada por la antropología física del siglo XIX en el contexto de la expansión colonial de Europa. Sin embargo, podemos estimar que esta noción, antes positiva, es ahora nociva, como la de "área cultural" que está ligada a esa misma idea, y que ha servido a los Estados Unidos desde la Segunda Guerra Mundial para asegurar su hegemonía sobre el resto del planeta.

En el marco del capitalismo ultraliberal de finales del siglo XX y de principios del siglo XXI, como lo muestran Pérez Montfort y De Teresa, este concepto perdió todo valor crítico ya que se ha convertido en un instrumento de dominación de las conciencias, en particular del espíritu de los consumidores.

En efecto, ahora ya no es tanto el valor de uso de las mercancías lo que les importa a los consumidores, sino su valor simbólico, y en esto los análisis de Jean Baudrillard sobre la sociedad de consumo y el "sistema de los objetos" han sido particularmente notables.[1] De ahí el papel decisivo que juegan las estrategias de marketing que le asignan un valor simbólico a las mercancías. Ya no se consume un producto por su utilidad sino por lo que representa. Las mercancías se han convertido en marcadores de distinción social y en ese sentido los signos culturales y étnicos que transmiten son primordiales. El marketing étnico y cultural ocupa así el primer lugar en las estrategias

de comunicación de las multinacionales. Un gran número de casas de alta costura como Etro, Hermès o Christian Dior tienen líneas "africanas" o se publicitan bajo el lema del mestizaje y la hibridación. En las últimas décadas, el mestizaje se ha convertido en la palabra maestra del consumo occidental tanto en el plano de los cuerpos, del alimentario y de los productos industriales, así como del consumo de productos y servicios culturales.

El mestizaje, la sinécdoque o metonimia de la raza, se encuentran en el corazón del consumo de los rasgos africanos en tanto que África es el fundamento de una fascinación repulsiva por parte de Occidente desde hace tiempo. En efecto, África fascina, al mismo tiempo que inspira miedo, y las proyecciones occidentales sobre el cuerpo africano, ya sea del hombre o de la mujer, representan una elección en el seno del imaginario occidental en cuanto pozos insondables de una sexualidad desenfrenada. El mestizaje o la hibridación, como cruzamiento de las razas o de las especies tanto naturales como artificiales, se encuentra de esta forma en el centro del marketing intelectual y comercial de los llamados países desarrollados, como si Occidente ya no pudiera ser por sí mismo y tuviera la necesidad de constituir un "otro" para existir, para regenerarse. Lo demuestran las nociones como "fertilización cruzada" o *cross fertilization* que ocurre en la transferencia hacia los productos cosméticos de sustancias vegetales usadas en la alimentación, como el aloe vera o en la moda de los automóviles "híbridos" que supuestamente pueden atenuar los efectos deletéreos del calentamiento climático. En el campo cultural, sucede lo mismo y es apenas necesario recordar la serie de manifestaciones "mestizas" en la música o la literatura, sea bajo la forma de la criollización, creolidad o la hibridad, tal y como lo demuestran las obras de autores caribeños como Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé y Raphaël Confiant o americanos-indios como Homi Bhabha.

De esta manera, el mestizaje puede ser concebido como la metáfora de la globalización si ésta se entiende como un proceso de homogeneización cultural con todos los inconvenientes que dicha noción implica, entre otras cosas, el supuesto inicial de la existencia de entidades puras que en última instancia lleva a la primacía de la noción de cultura vista en su intangibilidad.

En este sentido, iniciando el siglo XXI, la naturaleza de los conflictos llega a recordarles duramente a los apóstoles del mestizaje que la "razón cultural" bajo el perfil de los múltiples etnicismos, nacionalismos y popularismos que se producen en la superficie del globo terráqueo, ocupa la escena delantera en detrimento de los

conflictos de clase. Es pues, en un mundo fragmentado, un espacio reivindicado por todos aquellos que estiman que el tiempo de la esperanza revolucionaria está en el pasado. En lo sucesivo, lo que ahora se pone por delante, para las ONG y los organismos internacionales, ya no son las hipótesis de superación del capitalismo y de la transformación revolucionaria de la sociedad, sino por el contrario: la constitución de "nichos" alternativos, de espacios de autonomía como los podemos observar en Chiapas o en Rojava en el Kurdistán de Siria, espacios de autonomía que constituyen las "zonas antropológicas que hay que defender".[2]

En el seno de estas reservas antropomórficas, militantes como Jérôme Baschet o antropólogos como David Graeber y Michael Taussig, pueden teorizar al salvaje anarquista que se levanta contra ese monstruo frío que es el Estado.

Así como lo muestran los responsables de este volumen, el anarquismo indigenista supone que sea evacuada toda perspectiva de alianza con los sectores populares mientras que, en varios países, los "indígenas" o los "mestizos" que se reivindican como "autóctonos" ya sea en Canadá o en México, no representan más que una débil proporción de la población. De modo que la "razón cultural" parece haber triunfado en América Central y del Sur, donde las palabras como la "Pachamama" y el "Buen Vivir" son reivindicadas tanto por las organizaciones indigenistas, las ONG y ciertas facciones del público occidental aficionado al "primitivismo", así como por ciertos regímenes políticos contemporáneos como los de Bolivia y Ecuador. Lo mismo sucede en África donde los conceptos de "negritud", de "autenticidad", de "panafricanismo" o de "renacimiento africano" sólo sirven en definitiva para ocultar la miseria que causa la tiranía de los potentados locales y para desarmar a los pueblos africanos que luchan en contra de la opresión.

La obra de Ricardo Pérez Montfort y Ana Paula de Teresa es, pues, una contribución orientada a erradicar los efectos deletéreos de la "razón cultural" a la vez en el dominio intelectual y en el terreno político. En oposición a los fenómenos de separación cultural y de identitarismo que son males mayores de nuestra época, este libro pretende devolver toda su fuerza al universalismo concebido no como una manera de imponer los derechos humanos occidentales al conjunto del planeta, sino a encontrar dimensiones "comunes" entre las culturas heterogéneas y los intereses compartidos entre distintos sectores de la población del mismo país o de países diferentes. Se trata pues, de ¡un nuevo humanismo, en cierto modo!

París, septiembre de 2018

La Feria de San Juan, óleo de Ezequiel Negrete
(Colección particular)

Introducción

Ricardo Pérez Montfort
ciesas/México
Ana Paula de Teresa
uam-i

El proyecto de investigación "La razón cultural en el capitalismo contemporáneo. Un análisis comparativo sobre las representaciones y estereotipos culturales en México y América Latina" fue el resultado de un seminario que en 2012 titulamos "Representaciones y estereotipos culturales en actividades turísticas y de desarrollo en América Latina", auspiciado por varias instituciones mexicanas y francesas. En el segundo semestre de aquel año, a raíz de una invitación académica por parte de la Rectoría de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (uam-i), y del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (ciesas) a Jean-Loup Amselle con el fin de discutir sus trabajos recientes, surgió la iniciativa de formar un equipo de investigación internacional que se planteara diversas problemáticas de interés común en historia y antropología. Dicha iniciativa se concentró particularmente en torno de los procesos socioeconómicos que involucraban temas como la "etnicización", la "esencialización de las identidades" y la construcción de estereotipos culturales.

Para ello se convocó a una reunión de académicos y estudiantes con el fin de elaborar las bases de un posible proyecto compartido. Esto se llevó a cabo en la Ciudad de México en noviembre de 2013 con la participación de colegas y alumnos del posgrado del Departamento de Antropología de la uam-i, el ciesas y de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales (ehess) y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (unam). Dicha actividad recibió el apoyo del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (cemca) en colaboración con el Centre National de la Recherche Scientifique (cnrs). El seminario consistió en la exposición y discusión a profundidad de avances de investigación sobre diversos fenómenos económicos, sociales y políticos relacionados con la construcción de estereotipos culturales, la

formación de mercados de saberes étnicos y las políticas sociales y de desarrollo aplicadas en distintas zonas indígenas del país. Se trataron temas específicos como el chamanismo, los territorios ancestrales, el desarrollo de festivales regionales identitarios, el turismo cultural y el ecoturismo. También se abordó la politización y representación de ciertos grupos sociales, particularmente de jóvenes, en ámbitos locales de varias regiones de México, Chile y Perú.

Uno de los principales puntos de comparación que mostraron los trabajos presentados en las sesiones de aquel seminario fue lo que identificamos como la "razón cultural" que subyace en la construcción de las distintas representaciones y estereotipos. Con esta visión culturalista se concibe la sociedad estructurada verticalmente en grupos identitarios que luchan —y se confrontan entre sí— por el reconocimiento de sus particularidades. Al ponderar las determinantes culturales se suplanta el análisis socioeconómico y político de corte clasista que dominó en el ámbito de las ciencias sociales durante la década de los años setenta y ochenta del siglo XX. Así, esta perspectiva ancla los distintos grupos en el pasado e identifica los atributos culturales con una especie de esencia que forma parte de los sujetos que se inscriben en los mismos.

En la discusión también se evidenció que dicha conceptualización se construye en gran medida a partir de una mirada externa. De igual manera quedó claro cómo las fuerzas del mercado, muchas veces invisibilizadas, seleccionan los rasgos culturales que se destacan o ignoran. Los medios de comunicación masiva, así como la prensa escrita y las ciencias sociales juegan un papel fundamental como certificadores de las "tradiciones verdaderas", estimulando con ello la mercantilización y el monopolio de "lo auténtico" bajo el control de intermediaros que promueven la etnicidad, la identidad y todo aquello que consideran como lo propio de tal o cual comunidad, pueblo o nación.

En este sentido, la revitalización de los saberes indígenas y autóctonos no sólo responde a la dinámica de los pueblos que los reivindican. También sirven a distintos grupos de interés que, con legitimidad o sin ella, reclaman la posesión y el usufructo de un conocimiento ancestral para apropiarse de ciertos nichos de mercado, definiendo y excluyendo a otros actores. Esto puede constatarse en actividades como la venta de artesanías, la comercialización de terapias alternativas o el control de los territorios y saberes nativos. Dicho fenómeno ha llevado a que las tradiciones, el espacio local y la cultura no sólo sean vendidos en el mercado, sino que se produzcan como mercancías destinadas a los consumidores externos,

especialmente para los turistas.

Los discursos contemporáneos sobre la autenticidad de las tradiciones, de la identidad, de los saberes y las regiones indígenas, se han convertido en un instrumento político y de acceso a recursos. La razón cultural es ahora uno de los principales argumentos que permiten acceder a financiamientos públicos y privados. Éstos se obtienen a través de la compraventa de productos en el mercado, mediante la inversión privada en negocios relacionados con la cultura, los subsidios de los gobiernos a sectores específicos de la población, así como a partir de los fondos internacionales administrados por las ONG.

Después de comparar algunas conclusiones de nuestros trabajos, en aquel seminario de noviembre de 2013 quedó claro que la revaloración del conocimiento y los saberes tradicionales no responde sólo a la dimensión simbólica e identitaria, sino que se articula cabalmente con el modelo económico actual. Es decir: dicha revaloración se vincula estrechamente con lo que Jean-Loup Amselle ha llamado "capitalismo adictivo"[1] y otros autores denominan "globalización",[2] "capitalismo tardío",[3] "capitalismo del desastre"[4] o "ultracapitalismo".[5]

***

En los últimos veinte años, tanto en las ciencias sociales como en el discurso político latinoamericano, se han reemplazado muchos análisis socioeconómicos y políticos por razonamientos culturalistas, recurriendo a argumentos que giran principalmente en torno de la identidad, la etnicidad, la autoctonía, la tradición y los territorios ancestrales.

La definición de diversos grupos humanos en función de criterios identitarios y regionales ha servido como un mecanismo muy eficaz de diferenciación y de fragmentación social, a la vez que posibilita o restringe el acceso de algunos sectores a ciertas posiciones de poder o a nichos de mercado. Estas categorías culturales son manipuladas por diversos intermediarios, ya sea para legitimarse como los auténticos guardianes del territorio y de los saberes ancestrales para justificar la implantación y/o el fracaso de nuevas políticas públicas focalizadas, dirigidas especialmente a poblaciones definidas en términos étnicos, genéricos o identitarios. La fragmentación de las poblaciones-objetivo tiene como resultado la parcialización de los proyectos de desarrollo, perdiendo de vista la integración de los distintos sectores sociales a una estructura socioeconómica y política más amplia y compleja. Tal

es el caso de los proyectos culturales dirigidos a los jóvenes, la insistencia en los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, el rescate de la cultura tradicional de los pueblos indígenas o los proyectos sociales enfocados a las zonas marginales y a las poblaciones con distintos niveles de pobreza. Estos programas, que forman parte de las políticas sociales contemporáneas, destacan aspectos particulares en detrimento del todo social sin atender la escala del conjunto de relaciones en las que se inscriben los distintos fenómenos que se pretenden subsanar.

En términos de Ulrich Beck, parece necesario abordar el proceso de "glocalización"[6] de los modelos culturales. Desde el punto de vista cultural, dicho término se refiere a la combinación de los elementos locales y particulares con los mundializados. Supone que en un mundo global en el que se suprimen las fronteras económicas, políticas y sociales, se incrementan las barreras culturales. Habría que preguntarse si esto sucede como defensa frente a los efectos del capitalismo mundializado o, al contrario, como valoración de las especificidades locales en el mercado global. Justamente por la ambigüedad epistemológica que rodea el concepto de cultura,[7] las explicaciones que recurren a esta noción pueden adaptarse a situaciones extremadamente diversas. Esto convierte la cultura en un instrumento particularmente útil para políticos y académicos que buscan respuestas factibles e inmediatas. Las situaciones complejas se reducen en última instancia a problemas culturales y, por lo tanto, irresolubles a través de políticas públicas o de organización política. Así, la dimensión cultural justifica las desigualdades y diferencias, lo que permite a múltiples actores, incluido el Estado, evadir su responsabilidad en conflictos y contradicciones de la sociedad actual.

En este proceso, "la cultura", "la autenticidad" y "la identidad" se han transformado en una industria que produce mercancías "originales",[8] cuyo consumo se lleva a cabo tanto localmente como en prácticamente todo el mundo globalizado. Nos interesó entonces realizar un análisis de las diversas representaciones, estereotipos y fenómenos culturales en la dinámica del capitalismo actual. Partiendo de la premisa de que los argumentos de las políticas públicas nacionales e internacionales privilegian hoy en día la expresión de las particularidades culturales, nos propusimos conocer los mecanismos específicos que operan en la explosión de dichas expresiones dentro del contexto globalizador en México y América Latina. El análisis de la razón cultural que subyace en la dinámica económica y política actual constituiría el objeto central de nuestra propuesta de trabajo conjunto.

Tomando en cuenta estas ideas decidimos presentar un proyecto de

investigación en ciencia básica a los concursos convocados por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) en México en los años de 2014 y 2015. El primer año nos informaron que el proyecto era encomiable, pero que no había recursos suficientes para poderlo apoyar. Nos recomendaron que lo volviéramos a presentar en la próxima convocatoria. En 2015 lo presentamos de nuevo y esta vez resultó seleccionado, por lo cual obtuvimos los recursos para iniciarlo a principios del año siguiente.

Nuestra propuesta consistía en hacer un estudio interdisciplinario y comparativo sobre diversos aspectos temáticos y regionales de fenómenos sociales complejos, interpretados predominantemente a la luz del campo cultural. Recurriendo a los enfoques de la historia, la antropología, la sociología, la literatura y las artes, se pretendió examinar comparativamente las razones culturales implícitas que predominan en los discursos científicos y políticos de la actualidad latinoamericana. Y al comparar diversos procesos de construcción de estereotipos y de justificación de autenticidades regionales y étnicas, tanto a nivel local como continental, quisimos desentrañar los elementos comunes y definitorios que han constituido la "razón cultural".

Con el fin de llevar a cabo este trabajo de comparación y análisis, a partir de casos concretos, convocamos a ocho investigadores de diversas instituciones y a diez estudiantes de posgrado a integrar un grupo de discusión, que sesionó en múltiples ocasiones presentando diversos aspectos y avances de sus estudios en torno del tema que nos interesaba. Después de nuestra sesión inaugural en la que se delinearon los principales puntos del proyecto, cada integrante propuso una temática o un área de estudio a la que se dedicaría durante el siguiente año con el fin de producir un capítulo para un libro colectivo propuesto desde el inicio del proyecto. Una vez definidos los temas, tanto investigadores como estudiantes llevaron a cabo sus trabajos de campo o sus investigaciones documentales durante un lapso aproximado de un año y medio, cuyos resultados fueron presentados y analizados en varias sesiones con el grupo de discusión en pleno. Las investigaciones se concentraron principalmente en tres regiones de México: Oaxaca, Veracruz y Yucatán, aunque también se hizo trabajo en Michoacán y Chiapas. Si bien no abandonamos la perspectiva latinoamericana, justo es decir que decidimos concentrarnos en México y en las regiones antes mencionadas.

Como grupo de discusión llevamos a cabo varias largas sesiones plenarias a lo largo de 2016 y 2017, a las cuales invitamos a diversos

colegas a comentar los trabajos presentados. En este sentido fueron muy útiles las aportaciones de Jean-Loup Amselle, Brígida von Mentz y Pablo Escalante Gonzalbo, quienes nos apoyaron incondicionalmente en el desarrollo de este proyecto. Nuestro agradecimiento debe quedar patente.

A principios de 2018 los trabajos finales de cada uno de los integrantes de nuestro proyecto fueron entregados a los coordinadores y junto con Isaac García Venegas, procedimos a integrarlos en un extenso manuscrito que dividimos en dos partes, la primera con ocho capítulos y la segunda con siete. Desde luego éramos conscientes de que los trabajos diferían mucho entre sí, tanto en su nivel de profundidad de análisis como en las temáticas que abordaban. Aún así, decidimos reunirlos en esas dos partes. La primera está dedicada a diversos trabajos histórico-antropológicos de diversas regiones de México. Recorre temáticas que van desde la construcción de un cancionero "típico" oaxaqueño en los años veinte del siglo pasado a cargo de Liliana Toledo hasta la conversión contemporánea de la música folclórica en *world music* que analiza Álvaro Alcántara, pasando por el análisis de fenómenos como la edificación de una festividad ligada a la producción artesanal en Michoacán realizado por Isaac García Venegas, los conflictos agrarios en una zona minera en Oaxaca a cargo de Karla Montes, la identificación de un vínculo estrecho entre un estudioso-empresario y una chamana en Huautla de Jiménez, también en Oaxaca, estudio realizado por Marcos García, la organización y el sentido de los Encuentros de Jaraneros en Tlacotalpan revisados por Raquel Paraíso, el examen de una cadena de discotecas en el puerto de Veracruz a cargo de Jessica Gottfried y la crítica a un evento juvenil roquero de principios de los años setenta en Avándaro, Estado de México, llevada a cabo por Juan Alberto Salazar Rebolledo. La segunda parte se concentra en fenómenos ligados al turismo y al ecoturismo sobre todo en la península yucateca, pero también en Oaxaca. Se analizan las circunstancias que han provocado la necesidad de impulsar "rutas de exploración" en selvas, pueblos mágicos, festivales e industrias hoteleras, y también se habla de las resistencias "culturales" a transgénicos y la promoción de las imágenes turísticas. Finalmente se exploran los discursos tradicionalistas y folclóricos del nacionalismo latinoamericano como generadores de estereotipos culturales y su procesos de mercantilización.

En esta segunda parte los trabajos se integran por un estudio sobre el ecoturismo en la región chinanteca de Oaxaca a cargo de Claudio Basabe y Ana Paula de Teresa y la caracterización múltiple de la población de Izamal, en Yucatán, como "pueblo mágico" realizada por

Ana Bella Pérez Castro, Julián Dzul Nah y Abraham Collí Tun. Después se presenta el estudio de Eugenia Iturriaga y Francisco Fernández Repetto sobre la construcción de los estereotipos maya y yucateco, seguido del trabajo de Mélissa Elbez en torno de las implicaciones sociales locales e internacionales que tuvo el año de 2012 como referencia del fin del mundo en el calendario maya. La razón cultural como recurso de resistencia en contra de la imposición de los transgénicos en una región de Yucatán es analizada por Rodrigo Llanes, y Pablo Arredondo se ocupa del turismo de élite que se ha instituido en las antiguas haciendas henequeneras yucatecas en fechas recientes, tomando como caso ejemplar Temozón. Esta segunda parte cierra con un ensayo de Ricardo Pérez Montfort sobre los vínculos entre el nacionalismo y la edificación de estereotipos en América Latina y México durante los siglos XIX y XX.

Como se verá en los trabajos que componen estas dos partes, la razón cultural se ha convertido en uno de los principales argumentos que simplifican las problemáticas económicas y políticas en la realidad mexicana contemporánea, que bien podrían extenderse a toda Latinoamérica. Al destacar la dimensión cultural se invisibilizan múltiples factores que hacen de dicha realidad un fenómeno multidimensional, que desde luego no merece reducirse a un simple binomio. Por ello hemos querido contribuir con estos trabajos a una crítica que pretende ver la cultura como un complejo social que va más allá del mercado y los acontecimientos humanos como multiplicidades imposibles de someter a escrutinios exclusivamente económicos. Afortunadamente, tanto la cultura como las realidades concretas de nuestros países tienen todavía mucho más que ofrecer a las ciencias sociales que su sólo estudio como fenómenos mercantiles.

Tepoztlán, México, septiembre/octubre de 2018

PRIMERA PARTE

Portadas de discos en escaparate
(Foto: RPM)

I

De la cultura mercantil a la definición de la cultura por el mercado. Algunas consideraciones teóricas

ANA PAULA DE TERESA
UAM-I
RICARDO PÉREZ MONTFORT
CIESAS/México

INTRODUCCIÓN

El modelo de acumulación capitalista desarrollado desde fines de la década de los años ochenta del siglo XX se ha caracterizado por promover la existencia del libre juego del mercado, limitando cada vez más la regulación del Estado. Sin embargo, a diferencia del *laissez faire, laissez passer* del siglo XIX, el nuevo modelo ha incorporado, extensiva e intensivamente, todos los espacios geográficos y socioculturales al sistema. Las esferas públicas, comunitarias y familiares que estaban al margen del intercambio mercantil fueron abiertas a la acumulación a través de la privatización y la desregulación estatal. Con ello el mundo se ha transformado en "un solo campo unificado para el capitalismo global".[1] Este modelo de neoliberalismo conlleva un proyecto político que aspira a desmantelar todo lo colectivo y lo social organizado con el fin de edificar un orden espontáneo a partir del paradigma de la competencia plena. Dicho paradigma presenta las leyes económicas como un fenómeno natural y no como el resultado de múltiples procesos sociales e históricos.

Con el soporte de la teoría económica dominante, que se ancla en una concepción estrecha de la racionalidad individual, se condicionan tanto las orientaciones como las estructuras socioeconómicas que hacen posible su aplicación. Dicha "teoría" ha desplegado la capacidad de comprobase a sí misma haciéndose empíricamente verificable. De acuerdo con el sociólogo francés Pierre Bourdieu, el

neoliberal es un “discurso fuerte” no tanto por su coherencia y solidez interna, sino porque se apoya en las relaciones de fuerza de los agentes e instituciones que dominan las decisiones socioeconómicas, políticas y culturales en el mundo actual.[2]

Parafraseando al economista Karl Polanyi, quien llamó a este proceso “la gran transformación”, ésta impulsó el desarrollo del capitalismo a escala mundial institucionalizando la separación de la esfera económica del resto de la sociedad, “incrustando” las dimensiones sociopolíticas y culturales a la dinámica del mercado.[3] En todas las sociedades previas al surgimiento del capitalismo, las relaciones entre los hombres incluían la función económica. Los individuos y los grupos actuaban para garantizar su posición, derechos y conquistas sociales. Los bienes materiales sólo contaban como medios para lograr este fin.[4] En ningún sistema —ya fuera tribal, feudal o mercantilista— existía una esfera económica separada de las instituciones familiares, políticas o religiosas gestionadas bajo pautas no económicas de redistribución y reciprocidad.[5]

Hoy en día no sólo los medios de producción, los productos del trabajo y la fuerza laboral son mercancías, sino que el campo social se ha transformado en un mercado en el que todos los factores de la naturaleza y de la vida humana son susceptibles de comercialización.[6] En la medida en que estos bienes y servicios se integran al juego de la oferta y la demanda, el propio mercado tiende a modificar el contenido de las expresiones y productos socioculturales. De hecho, la dimensión mercantil ya se extiende a todos los dominios y el mercado universal se ha impuesto en el mismo patrón de producción y reproducción de la cultura. Las industrias culturales no sólo conciben el tipo de productos que se ofrecen en el mercado, sino que llegan a conformar un modo de pensar y sentir de personas e instituciones. Orientan la mercantilización de lo material y lo inmaterial combinando imágenes virtuales con símbolos de identidad. La desaparición progresiva de universos relativamente autónomos de creación sociopolítica y cultural se ha logrado a través de la intromisión de valores comerciales, pero también mediante la eliminación de las instancias capaces de contrarrestar los efectos de la desigualdad, así como del culto al triunfador que instituye la lucha de todos contra todos.

Desde el punto de vista del estudioso del marketing Fuat Firat, en esta nueva economía, “el consumidor es cada vez más un consumidor de cultura, y la cultura es cada vez más un producto, entre otros, del mercado”.[7] Esta tendencia resulta particularmente visible en la publicidad de eventos y estilos de vida. Un número cada vez mayor de

empresas vincula sus marcas, productos y servicios a la esfera de la cultura, estableciendo directamente un control sobre la misma. Sin embargo, el marketing o la construcción de la marca es un hecho cultural doblemente determinado. Por un lado, presenta una orientación marcadamente económica, y por otro, al ser una experiencia de mediación comunicativa, constituye un importante factor de socialización y representación simbólica que tiende a enfatizar las diferencias entre los consumidores.[8]

Tradicionalmente, la propaganda comercial ha servido para promocionar todo tipo de productos, ideas, instituciones y personas, construyendo mensajes fácilmente inteligibles para el público y altamente eficaces en su capacidad de persuasión. Es quizás uno de los factores de articulación más importantes a la hora de adaptar las nuevas formas de consumo y de establecer las pautas del cambio social capitalista. Históricamente también ha instrumentalizado el consumo simbólico vinculándose a la investigación y reproducción de esquemas dominantes. La publicidad se ha convertido así en la producción industrializada de una realidad cuya función esencial es la reproducción de imaginarios colectivos. En última instancia busca influir, determinar y dirigir la conducta y representaciones sociales de los públicos.[9]

Ahora bien, en la medida en que el discurso relativo a la cultura reviste las transacciones económicas, los bienes y los servicios asumen su condición de meros apoyos. Éstos se convierten en una plataforma para la representación de significados sociales. Pierden, por lo tanto, importancia tangible, pero ganan relevancia simbólica. Son cada vez menos "objeto de" y más "instrumento para" la representación de experiencias de vida. A diferencia del acceso a los bienes, considerados como fines en sí mismos, los apoyos publicitarios son instrumentos para crear nuevas representaciones. De esta manera, el éxito de la mercadotecnia se determina por su capacidad de establecer interpretaciones de la realidad a través de la distorsión y la simulación.

Así, con la intención de "vender", el mensaje promocional en turno presenta sujetos transformados a partir del consumo del producto que se anuncia. Al comprar, por ejemplo, cierta loción para hombres, se tendrá la oportunidad de seducir a centenares de atractivas jóvenes que desean ser "consumidas". La mercadotecnia no se conforma con presentar la mercancía para convencer al consumidor de sus cualidades atribuyéndole a su valor de uso propiedades sobrenaturales, sino que invita a adquirir nuevas mercancías. En el ejemplo antes dicho, lo que se añade al producto son seductoras

féminas capaces de caer en la red del perfumado comprador. El anuncio comercial como medio transforma todo lo que aparece en un objeto "deseable" y mentalmente "accesible". Si se paga el precio, con la compra de una cierta loción para caballero, también se accede a la fantasía de obtener el voluptuoso cuerpo de una modelo bañándose en los mares del Caribe, a la sonrisa de un niño o a la brisa del fabuloso paisaje por donde viaja en su automóvil último modelo aquel fragante conductor. Lo deseable de la vida será ofertado por la publicidad de un modo u otro para gastar en lo que supuestamente ofrece el valor de uso protagónico como una oportunidad irrechazable. La personificación del producto a través de la publicidad crea el marco estético en el que la experiencia del receptor se manipula ilusoriamente por la proyección del deseo no realizado que anuncia el mensaje. Con esto se produce una fetichización total que nos hace existir de acuerdo con los bienes y servicios que adquirimos. En otras palabras: *somos* los bienes y servicios que compramos en el mercado.

El surgimiento de las marcas comerciales se sitúa alrededor de 1870, cuando los fabricantes de medicamentos patentados y de la industria tabacalera etiquetaban y envasaban sus productos.[10] Este fenómeno se asoció al concepto de propiedad individual o colectiva que se estableció con el "nombre registrado". Según la Asociación Americana de Marketing, la marca se define como un "nombre, término, signo, símbolo o diseño, o una combinación de todos juntos, que tiene por finalidad la identificación de los productos que ofrece un vendedor o un grupo de vendedores para diferenciarlos de la competencia".[11] La marca opera la identificación de la imagen y la reputación de las organizaciones a través de integrar una expresión denotativa (uso literal) y metafórica (uso simbólico), que pretende fijar un significado exclusivo, positivo y prominente para los consumidores.[12]

En sus orígenes la creación de marcas tuvo la función de transmitir valores utilitarios para señalar productos con el fin de diferenciarlos y protegerlos por parte de los fabricantes. Además de una función denominativa, enunciadora o de diferenciación de productos y de servicios, la marca se fue vinculando paulatinamente a la garantía de calidad.[13] Su comunicación pasó del uso de volantes y carteles, a la prensa escrita, a las revistas impresas en color, a la publicidad radiofónica, al cine, la televisión y a las redes electrónicas.

Hacia los finales del siglo XIX y los inicios del XX, la marca llegó a ser un signo autónomo que se desarrolló con la industria publicitaria para vender productos. Después de la Segunda Guerra Mundial, la función de los mensajes comerciales se orientó a tratar de convertir la

marca en una referencia genérica: ya no era ron, sino Bacardí; ya no eran toallas faciales, sino Kleenex, etcétera. En la década de los años setenta se introdujo un profundo cambio en este proceso, pues el marcaje pasó de ser un fenómeno comercial a convertirse en una realidad social y cultural que se extendía a otras esferas de la vida cotidiana: el mundo empresarial, las artes, las asociaciones de beneficencia, las instituciones educativas al igual que los clubs deportivos y las religiones, proyectaron su propia imagen a través de la marca.

A comienzos de los años noventa del siglo pasado el lujo ya no consistía sólo en objetos exclusivos, sino en experiencias exclusivas. El diseño completo de situaciones, decorados, ambientes y atmósferas manipulando sonidos, luces, olores y temperaturas permitió no sólo la producción de experiencias complejas, sino que se inventaron otras nuevas. Para los consumidores, el factor decisivo fue distinguirse comprando marcas o adquiriendo experiencias que los singularizaran. En cualquier caso, la segmentación social constituyó una base para que funcionara la expansión del consumo. Para ampliar su mercado, las grandes firmas transformaron sus productos de lujo en series de gama alta o crearon filiales que, con distintas apelaciones, ofrecían productos y servicios similares, pero a precios reducidos.

A partir de entonces los mensajes publicitarios sustituyen la realidad por una representación distorsionada de la misma, mientras la función del valor de uso del producto pierde relevancia. Este último valor, en tanto objeto, se "convierte" ya sea en dador de felicidad, o le imprime personalidad a quien lo compra. El marketing le asigna al valor de uso propiedades prodigiosas, mientras que desde el punto de vista del fabricante el producto que se ofrece no tiene mayor importancia. Lo que de verdad le interesa al capital como productor de mercancías es el valor y que los productos —ya sean perfumes, refrescos, experiencias o cualquier otro evento— se cambien por dinero.

Si la producción cultural se convierte en el fin último de la cadena del valor económico, no es extraño que la publicidad y los medios de comunicación masiva adquieran una importancia que desborda el ámbito comercial. Mediante el marketing se explota el conjunto de bienes culturales comunes en busca de significados valiosos que puedan transformarse en nichos de mercado.[14] Éstos, por su parte, pueden crecer con rapidez y aparentemente trasladar sus significados más allá de la compraventa. Sin embargo, se trata fundamentalmente de seleccionar retazos de referentes significativos para engalanar una transacción económica con una "experiencia vital" mediante el uso de

la música, la fotografía, el cine, el diseño, la literatura u otras artes. Con ello se busca suscitar cierta reacción emocional en el consumidor potencial asociado a una categoría cultural particular.[15]

El desarrollo de la publicidad ha desplazado la transacción de un producto —material o inmaterial— al comercio de una "experiencia" o de una imagen asociada con la misma. La emoción reduce la distancia entre el sujeto y el objeto. En su inmediatez, el consumidor se encuentra en una situación pasiva en la cual sólo puede reaccionar ante el bombardeo publicitario. Para el filósofo francés Jean-Paul Sartre, una conciencia emocionada se asemeja a una conciencia dormida que inhibe su sentido crítico.[16] La emoción sólo siente sin buscar comprender los mensajes que se difunden masivamente por los medios de comunicación y las redes de internet.

Entre los temas que han tenido mayor cabida en las campañas de la mercadotecnia actual se encuentran las cuestiones medioambientales, las reivindicaciones étnicas o feministas, los derechos humanos y sexuales, el patrimonio intangible de la humanidad, y algunas causas en las que entran en juego, de manera muy relevante, los valores morales o la justicia social. Prácticamente nada se le escapa al mundo de las mercancías, incluso el aire y el agua, en tanto bienes no reproducibles, ya son capaces de ingresar en el mercado.

Las empresas evocan el espíritu "rebelde" de sus clientes para identificar sus productos y servicios con temas polémicos de actualidad. De ese modo, la compra de ciertas mercancías aparece como un acto simbólico de compromiso personal con la causa invocada. Cuando los consumidores adquieren un viaje de turismo ecológico aparece en su conciencia que lo que pagan, en el fondo, es la experiencia de ser un amigo de la naturaleza y de la diversidad cultural. El objetivo de la promoción de los eventos ligados a un estilo de vida o a formas de existencia identificadas como tradicionales, sería introducir relaciones mercantiles en nichos locales en los que rigen formas sociales de reciprocidad o redistribución y en los que las empresas no aparecen buscando el lucro sino sólo como coadyuvantes, acompañantes o socios.[17] Bajo la lógica recíproca del "don" desinteresado se encubre la racionalidad económica de los intereses privados.[18]

Por lo que hasta ahora se ha expuesto, el análisis de la mercantilización de la cultura resulta sumamente complejo y plantea, en principio, el examen de tres aspectos estrechamente relacionados. El primero se refiere a la implantación de un saber mercantil en la vida cotidiana que se liga directamente con la expansión de las

relaciones de cambio comercial y sus categorías asociadas como son el mercado, los precios, la ganancia, la renta, el crédito e interés, etcétera. El segundo atañe a la subordinación de la esfera cultural a los imperativos del mercado. En efecto, al integrar en los circuitos comerciales el arte, la enseñanza, el conocimiento, la religión y lo que hoy la UNESCO define como patrimonio cultural material e inmaterial, dicha esfera pierde autonomía relativa para sujetarse a las leyes de la oferta y la demanda.[19] Las empresas se encuentran articuladas por un espectro heterogéneo de participantes que involucran las más variadas instancias que van desde individuos, grupos familiares, comunidades étnicas locales, asociaciones productivas, artistas y científicos; hasta organizaciones no gubernamentales, empresas nacionales, conglomerados trasnacionales, agencias de publicidad u organismos financieros que junto con otras instancias gubernamentales o agencias internacionales asesoran, organizan, promueven y financian la cadena de producción-distribución y el consumo de los bienes y servicios culturales.

En la medida en que los fenómenos culturales se integran como bienes y servicios que se suman al juego de la oferta y la demanda, las mismas transacciones tienden a modificar el contenido de los productos y manifestaciones en el campo de la cultura. De hecho, las industrias culturales no sólo han llegado a concebir el tipo de bienes y servicios para la venta, sino a formar, en rigor, un modo de pensar y sentir de personas e instituciones, relacionado con un modelo económico que en esencia comercia con todos los aspectos de la vida.

Los antropólogos Jean y John Comaroff, en un estudio basado en datos sudafricanos, muestran que el énfasis que se le asigna a la cultura como principio diferencial ha jugado un papel importante en la transformación de la identidad humana en mercancía.[20] Bajo los efectos contradictorios del neoliberalismo, los grupos étnicos se reformulan a sí mismos a imagen y semejanza de los estereotipos de la publicidad, mientras que las grandes empresas se apropian de las prácticas étnicas para crear nuevos mercados y regímenes de consumo. De esta manera, lo cultural delimita las estrategias de acción política y fortalece el reclamo territorial de sujetos ubicados en espacios que denotan la subordinación económica y la desigualdad estructural en la que se encuentran. Desde esta perspectiva, la recuperación de la cultura étnica permite objetivar el proceso de imposición cultural y subordinación al que se han visto sometidos distintos grupos.

En los trabajos que componen este libro, interesa analizar los efectos que tiene la comercialización de la dimensión cultural de las

poblaciones, o sectores sociales, en los que tradicionalmente los bienes y servicios simbólicos no han cumplido una función económica, ya sea en el plano de la reproducción vital, el intercambio social o en la expresión y representación de su existencia e identidad. Desde esta perspectiva importa abordar particularmente: *1)* las manifestaciones culturales e identitarias, que se recrean como exhibiciones genuinas con el fin de atraer distintas variantes de consumo turístico o de esparcimiento; *2)* las formas de vida tradicionales, principalmente rurales o étnicas, que se escinden de las condiciones que les dieron origen para transformarse en estereotipos de experiencias comercializables y *3)* los productos o servicios locales que dejan de tener un valor de uso directo para inscribirse en el mercado de productos exóticos o de denominación de origen.

En esta trama resulta especialmente relevante señalar la aparente contradicción que exhibe la primacía del referente cultural frente a los determinantes socioeconómicos y políticos, en un contexto histórico en el que la mercantilización de la cultura se ha generalizado. Paradójicamente, la dimensión simbólica adquiere un sesgo primordial que parece trascender las relaciones económicas y de poder que estructuran la creciente desigualdad, pobreza e injusticia social que caracterizan la fase actual del capitalismo. Las ideas, percepciones y representaciones culturales particulares responden a la interacción compleja entre distintas dimensiones de la realidad. Son precisamente éstas las que producen y reproducen la diferencia cultural en el seno de las distintas sociedades.

La desarticulación de ese todo complejo ha generado versiones parciales que contribuyen a confundir lo cultural con lo único, lo propio o lo típico, como si las representaciones mentales no formaran parte de las condiciones sociales e históricas que han contribuido a construirlas. Por lo tanto, habría que intentar aprehender dichas condiciones generales para no aislar los factores simbólicos del resto de la realidad tal como lo hacen muchas interpretaciones políticas y académicas hoy en día.

Anuncio espectacular en la Ciudad de México *ca.* 1960.
(Foto: Hermanos Mayo/AGN)

Pero antes de continuar por esos senderos, comencemos por examinar lo que se entiende actualmente por cultura.

CUANDO HABLAMOS DE CULTURA ¿DE QUÉ ESTAMOS HABLANDO?

En el lenguaje común la palabra "cultura" se emplea para referir tanto al nivel educativo de una persona como a aquello "al parecer intangible" que caracteriza a los grupos ajenos y diferentes al nuestro. En el siglo XVII, este término se usó en un sentido metafórico: de cultura referida al cultivo de la tierra a la cultura como acción de labrar el conocimiento o el espíritu. Se trataba entonces de definir el proceso que transforma un hecho bruto en algo creado por la acción humana. En un principio, el vocablo también se asoció con la producción de algo: "cultivo de las artes", "cultivo de las letras", "cultivo de las ciencias". Con el tiempo esto cambió para distinguir a las minorías que poseían una "alta cultura" de las expresiones y asuntos de las masas que por lo general aparecían como "incultas" o en estado natural.[21]

En 1871 Edward Burnett Tylor estableció una noción de cultura relacionándola con la idea de civilización comprendiendo "… ese todo complejo que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre, y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad". [22] En esta definición, la cultura sería una categoría omniabarcadora que comprendería todas

las actividades y pensamientos humanos.

Esta concepción permitió destacar que el denominador común de la humanidad residía en el hecho cultural, al mismo tiempo que ponía en relieve la persistencia de diferentes y múltiples formas de existencia humana, siendo la herencia "histórico-cultural" lo que distinguía tanto a la especie de otros seres vivos como al universo de los hombres entre sí. En este horizonte, la antropóloga Françoise Héritier consideró que el primer objeto de reflexión del *Homo sapiens* surgiendo de la animalidad sería el de su propio cuerpo y su lugar en relación con lo otro, es decir, otras especies animales y vegetales. El reconocimiento de las fronteras de lo idéntico y lo diferente constituiría, para esta autora, el núcleo de todo pensamiento humano. En éste se encuentra "… la base objetiva e indiscutible de un sistema global de clasificación desde el punto de vista del sujeto hablante".[23] Esto es: aquello que es propio del hombre.

El concepto descriptivo de cultura se ha examinado y repensado por las ciencias sociales infinidad de veces.[24] El esclarecimiento de dicha noción ha transitado por múltiples ejes. Desde la corriente culturalista norteamericana, con la formulación del particularismo histórico de Franz Boas, que rechazó la idea universalista de evolución de la civilización proponiendo que cada cultura debía interpretarse en términos de su propio devenir histórico, hasta los trabajos de Kroeber y Parsons que introdujeron un concepto simbólico y normativo de cultura, separado del sistema social y de la personalidad. En su definición estos autores señalaron:

> Sugerimos que es útil definir el concepto de cultura para la mayoría de los usos más estrechamente de lo que ha sido generalmente el caso de la tradición antropológica americana, restringiendo su referencia al contenido transmitido y creado de patrones de valores, ideas y otros sistemas simbólicamente significativos como factores en la formación de la conducta humana y en los artefactos producidos a través de la conducta. Por otro lado, sugerimos que el término sociedad —o sistema social— sea usado para designar el sistema específicamente relacional de interacción entre individuos y colectivos.[25]

Con base en esta definición, el filósofo Jean-Marie Schaeffer[26] plantea que la especificidad de los hechos culturales no reside tanto en sus contenidos como en su modo de transmisión. Para que un contenido mental, una habilidad o un producto se convierta en un hecho cultural se necesita una transferencia de información.[27] Por ello destaca que se debe reconocer *en la cultura un hecho social*, lo cual exige interrogarse sobre un tipo específico de adquisición, de transmisión y de difusión de información.[28]

Dicho filósofo admite que la dimensión cultural implica la creación

y transmisión de valores, ideas y otros sistemas simbólicamente significativos. Éstos conforman tanto las conductas de los hombres como la producción de los objetos simbólicos, así como los rituales o el arte, y los productos técnico-económicos de la sociedad.[29] Schaeffer plantea que el lenguaje es el principal sistema simbólico de la humanidad.[30] Es el operador —deóntico— el que permite comunicar e instituir valores compartidos, a través de obligaciones, permisos, prohibiciones y representaciones entre los miembros de una colectividad. La genealogía de los poderes del lenguaje conduce directamente a la cuestión del origen no institucional de la cultura social. El aprendizaje de un idioma no sólo depende de las instituciones o de su intencionalidad colectiva, sino que también involucra fenómenos de facilitación social o contagio y de aprendizaje mimético.[31] Por ello es necesario revisar con cierto detenimiento el estrecho vínculo entre la cultura y el lenguaje.

La cuestión del origen del habla ha sido tan polémica que, en 1866, cuando se creó la Sociedad de Lingüística de París, se inscribió en sus estatutos el rechazo a todas las publicaciones sobre el tema por considerarlas poco verosímiles. En consecuencia, el punto se desvaneció de la investigación científica hasta la segunda mitad del siglo XX.[32] Su reaparición provino de la emergencia de nuevos campos de estudio: las investigaciones etológicas, el aprendizaje del lenguaje entre los grandes simios, los descubrimientos recientes sobre las bases anatómicas y neurobiológicas del habla, las pruebas indirectas de la prehistoria y la arqueología experimental. La síntesis de estas indagaciones ha permitido delinear algunos escenarios sobre la emergencia del lenguaje en el curso de la evolución y formular dos grandes hipótesis en competencia. La primera, emitida en 1968 por Noam Chomsky y Morris Halle, se calificó de "formalista y universalista". [33] Suponía que en el curso de la evolución el *Homo sapiens* adquirió, por la vía genética, una triple predisposición para el lenguaje: *a)* la capacidad de distinguir rasgos fonéticos, *b)* la facultad física de emitir fonemas y *c)* la habilidad de identificar los fonemas escuchados. La segunda hipótesis, elaborada por Peter F. MacNeilage en 2008, prescindió del componente genético innato, para plantear que los fonemas y los rasgos fonológicos se conforman por principios biológicos generales de autoorganización.[34]

Si bien el origen del lenguaje humano continúa siendo una interrogante para la ciencia, bajo el influjo de la segunda hipótesis, se destaca la ventaja evolutiva del lenguaje no sólo para transmitir información sino para asegurar la cooperación y la cohesión social necesarias al desarrollo de la humanidad. En síntesis, se plantea que el

lenguaje favoreció la cohesión del *Homo erectus* que era un factor decisivo para la supervivencia colectiva. Por un lado, permitió la interacción simultánea entre varios individuos, al mismo tiempo que posibilitó utilizar las manos en otras actividades, y por otro, generó información sobre el estado de la red social y con ello, facilitó la acción para promover los intereses, propios o de grupo, frente a posibles competidores. Una vez creado, el nicho de cooperación lingüística tendió a amplificar las cualidades compartidas con otros grupos, provocando una retroacción capaz de alterar la dinámica evolutiva de la especie.[35]

Así, el surgimiento del lenguaje y el desarrollo de la comunicación humana se habrían desplegado en cinco etapas sucesivas. La primera, con una duración aproximada de dos millones de años, correspondería a un protolenguaje.[36] En esta etapa la comunicación comprendía vocalizaciones preverbales como gruñidos, gritos, risas, gemidos, que además incluían las señales de las manos, los gestos faciales y el lenguaje corporal.[37] De acuerdo con el primatólogo y antropólogo Robin Dunbar, en esta fase el lenguaje jugaría el mismo papel que la práctica de limpieza mutua entre los primates. Era una forma de contacto social destinada a establecer relaciones, controlar los conflictos y crear lazos de apego entre individuos. Es decir, era un facilitador de la sociabilidad. En este horizonte, la génesis del lenguaje como un factor instrumental respondió a la necesidad de ampliar el grupo humano para protegerse mejor de los depredadores y para establecer una red de relaciones familiares dirigidas a estructurar el grupo internamente, así como para propiciar relaciones con las sociedades vecinas. Éste sería el primer lenguaje social. El primatólogo afirma que a través del comadreo o lo que él llama *gossip*, el tamaño del grupo pudo pasar de un mínimo de 15 personas hasta alcanzar 150 miembros. El lenguaje reemplazó la práctica cotidiana del contacto físico directo por el intercambio de palabras.[38] La risa y la música intermediaron su aparición. El regocijo fue útil para crear relaciones al aportar un flujo de endorfinas que se extendía a todos los participantes, y el canto, al representar cierta continuidad con la risa, incluía los mismos procesos anatómicos y fisiológicos, es decir, el control de la respiración, así como los músculos del tórax y el diafragma. Ambas, la risa y el canto, a la par de la música instrumental y el baile, tuvieron el poder de abarcar una comunidad de mayor tamaño e incrementar la cohesión entre sus miembros.[39]

La segunda etapa en la aparición del lenguaje se denomina preliteraria o tribal. Habría comenzado con el surgimiento del alfabeto fonético, el cual posibilitó el desarrollo de distintas lenguas. La

evolución de los principales rasgos del lenguaje, con “un extenso léxico y un conjunto de reglas gramaticales” parece estar relacionada con el segundo momento del crecimiento del volumen del cerebro, que tuvo lugar hace 500 mil y 200 mil años.[40] Robin Dunbar puntualiza que las bases para la capacidad lingüística tuvieron que aparecer en los albores de la evolución del género *Homo*, hace al menos 250 mil años.[41]

El tercer estadio, surgiría durante el tercer milenio antes de Cristo con la invención de la escritura en Mesopotamia extendiéndose por 30 siglos. La escritura, durante este largo periodo, fungió como una primera memoria externa que permitió la contabilidad y el registro de contratos, para luego dar lugar al intercambio epistolar, a la descripción geográfica e histórica, así como a la elaboración de leyes y a la unificación de imperios.

La cuarta etapa correspondería a la invención de la imprenta por Johannes Gutenberg en Maguncia en 1450. Desde entonces la literatura, principalmente religiosa —a partir de la traducción de la Biblia al alemán, primero del griego en 1522 y después del hebreo en 1534—, se hace accesible a un mayor número de personas y se va difundiendo al resto de la humanidad con la paulatina desaparición del analfabetismo. La duración temporal de esta fase se restringe tan sólo a cuatro siglos.

Finalmente, la era actual comienza con el descubrimiento de la electricidad por William Watson en 1747, anticipando la profunda revolución de la electrónica. A la invención del telégrafo por el italiano Guillermo Marconi en 1874 le sigue la radio en 1894, la televisión en 1948 y más recientemente el desarrollo de las computadoras personales en 1977 y el establecimiento de la red de internet en 1985. Este último estadio ha durado poco más de un siglo y ha implicado el intercambio generalizado e inmediato de información entre prácticamente la totalidad de las sociedades humanas, con diversas repercusiones sociales, políticas y cognitivas para el conjunto de la humanidad.[42]

La lingüística cognitiva comparte el postulado de que no es el lenguaje el que estructura el pensamiento, sino que este último es el que elabora el lenguaje. El pensamiento se produce gracias a la actividad neuronal a través de un sistema de comunicación electroquímico conocido como la sinapsis. Los circuitos neuronales poseen una gran plasticidad que permite su continua modificación con base en los estímulos del entorno y en la experiencia individual. De hecho, para expresar distintas modalidades gramaticales como el tiempo o el espacio, primero es necesario representarse el mundo de

manera temporal y espacial. La forma gramatical no es más que un derivado de esquemas perceptivos e imágenes mentales subyacentes. Por su parte, las categorías lingüísticas que expresan la acción como son los verbos, también dependen de los esquemas cognitivos —principalmente la categorización y los procesos de metáfora-metonimia— que representan el espacio, la acción y la causalidad. Desde este punto de vista, la emergencia del lenguaje no puede concebirse como un mecanismo autónomo, sino que responde a la especialización de una aptitud fundamental que sería desplegada en otros dominios como el técnico y el social.[43] Con el desarrollo de la facultad de narración, el lenguaje favorece tanto la memoria compartida sobre los sucesos vividos como la capacidad de ficción. Con ello se despliega la aptitud cognitiva de trascender la vivencia del mundo inmediato.

Desde esta perspectiva, los hombres no son "ejemplares" de la especie humana por naturaleza, sino que se convierten en parte de la misma gracias a su inserción en una estructura social particular.[44] Dicha estructura cumple la función constituyente de la individualización asegurando que las personas ocupen lugares, posiciones o actos diferenciados y relativamente estables. Son las interacciones sociales recíprocas las que "producen" o "construyen" la identidad individual. [45] Esta visión, por lo tanto, también compromete la teoría de la cultura propuesta por Kroeber y Parsons, así como la restricción del término cultura a la especie humana.[46]

En efecto, estudios recientes sobre las sociedades animales han puesto en evidencia que la sociedad no es un invento del hombre.[47] Los primates, los monos, los mamíferos acuáticos y algunas especies de pájaros y de peces tienen "comportamientos compartidos" que son independientes de factores genéticos o ecológicos y que persisten más allá de aquellos individuos o grupos que los originaron. Por lo tanto, no se pueden excluir del campo cultural sin presuponer la validez de la tesis de la excepcionalidad del hombre, representada por una "cultura" que se opondría a la identidad biológica.

Los ecólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela afirman que mientras no seamos competentes para entender el carácter sistémico de las células vivas, no seremos capaces de comprender adecuadamente a los organismos vivientes.[48] Dichos autores entienden por "comunicación" al mutuo disparador de conductas coordinadas que se da entre los miembros de una unidad social, una "conducta comunicativa" sería aquella que permite establecer tales coordinaciones. Estos comportamientos no son, por lo tanto, esencialmente diferentes a cualquier otro. Su particularidad

reside en la función que cumplen en el establecimiento de la coordinación dentro de un acoplamiento social. [49] Las conductas comunicativas, entonces, son inherentes a la vida social, y se presentan con o sin sistema nervioso. En el caso de los animales con sistema nervioso cobra gran relevancia la distinción entre el carácter instintivo o la condición aprendida de las conductas. En este caso, si existe una conducta aprendida determinada, como pelar un plátano, es altamente probable que al vivir en estrecho acoplamiento estructural con otros miembros de su misma especie, otro individuo del grupo también logre pelar plátanos. Este fenómeno se produce de manera particular en los acoplamientos de crianza, los cuales se caracterizan por vincular individuos de diferentes generaciones. Con lo anterior, se abre la posibilidad de que una conducta aprendida pase a formar parte del repertorio conductual de la mayor parte de los individuos de un grupo social.[50]

La existencia de una dimensión sociocultural en otras especies animales cuestiona uno de los dogmas de la antropología que se traduce en la afirmación de que la sociedad se funda en un acto simbólico inaugural —cultural— que marca la ruptura con el orden natural. Por más de un siglo, diversos autores han sostenido que el hombre "no tiene más naturaleza que la 'cultura' ".[51] Las narraciones de varias generaciones de antropólogos, sociólogos y psicoanalistas se han inscrito en una tradición que ve en lo cultural el fundamento de la sociedad.

Y en efecto, el comportamiento humano está modelado por la estructura social vigente y a través de ésta se implantan los valores y principios morales que justifican o prohíben ciertas conductas.[52] La interacción entre el sistema de valores y la sociedad hacen que el primero se transforme al cambiar el sistema social ya que las pautas morales tienen como función asegurar que los individuos cumplan adecuadamente las normas sociales que configuran la entidad social.[53]

Las interacciones entre los miembros de una colectividad constituyen los soportes de la transmisión de los contenidos culturales. Puede haber regulación social en ausencia de instituciones y de cultura porque el hecho social es relacional y no requiere una distribución de representaciones. Lo contrario es imposible porque la cultura es un fenómeno cognitivo que se distribuye diferencialmente entre los integrantes de una sociedad y tal repartición sólo es factible si existe una estructura relacional estable entre los mismos. La dimensión cultural, así, no termina siendo exclusivamente relacional y, por tanto, los fenómenos que se derivan de ésta pueden coadyuvar de manera fehaciente en el proceso de individualización social.

De esta manera, tal como lo afirma Jean-Marie Schaeffer, el hecho cultural no es recíproco, sino que se reparte diferencialmente entre los miembros de una sociedad. Dicho sistema resulta de una acumulación de productos simbólicos y técnicos, así como de contenidos mentales concretos a los que se accede individualmente. No obstante, la dependencia básica que existe de los fenómenos culturales sobre la estructura social permite que la lógica de la primera, es decir, la cultura, también actúe sobre la segunda, la sociedad.[54]

Por ello, el interés de aquellos antropólogos que presentan la cultura más como un conjunto de "rasgos" o de "contenidos", ha orientado su definición hacia una concepción normativa y simbólica en detrimento de la cultura material, social e institucional. La minimización de estos tres últimos aspectos ha impedido ver lo que los hombres comparten con otras especies. La particularidad de la cultura humana radica precisamente en su carácter acumulativo y autocatalítico. Es decir, lo específico es el proceso mediante el cual una cultura concreta induce y controla las reacciones sobre sí misma.[55]

De manera más radical, el filósofo y sociólogo Edgar Morin argumenta la relevancia de dejar de separar la dimensión natural de la cultural: "La clave de la cultura está en nuestra naturaleza y la clave de nuestra naturaleza se encuentra en la cultura".[56] Dicho en otras palabras: la naturaleza biológica del hombre está hecha con el fin de integrar un desarrollo cultural. El cerebro está formado para aprender y las estructuras del lenguaje modeladas para desplegarse en un entorno lingüístico. Con estas afirmaciones, Edgar Morin se adelanta a una noción que será explorada algunos años más tarde bajo el nombre de "coevolución". Esta idea establece que la sociedad humana no puede ser estudiada únicamente en sí, como si la relación con el entorno fuese una "externalidad". La sociedad forma parte de la naturaleza y está sujeta a una dinámica más amplia del propio entorno natural. De esta manera las especificidades del comportamiento humano y su relación con el ambiente tienen su antecedente en otras formas de vida.

CONDICIONADOS

Publicidad callejera latinoamericana
(Foto: RPM)

El ámbito en el que se desarrolla el hombre tiene especificidades que deben ser analizadas tomando en cuenta la relación particular entre las distintas esferas de la realidad entre las que destacan las condiciones técnicas y las relaciones sociales. La "coevolución" consiste en mostrar que la sociedad humana antes que toparse con límites naturales o físicos se enfrenta a contradicciones sociales, ya que cualquier tipo de modificación del medio implica ventajas para ciertas unidades sociales, ya sean grupos, clases, países o corporaciones, y desventajas para otras.[57]

EL DESPLAZAMIENTO SEMÁNTICO DEL CONCEPTO DE CULTURA

Tras una fase en que la "antropología simbólica" tuvo cierta relevancia académica durante las décadas de los años sesenta y setenta del siglo XX, el posmodernismo llegó a la antropología como reflejo de la lectura norteamericana de dos pensadores postestructuralistas franceses: Jacques Derrida y Michel Foucault.

Según el crítico literario Fredric Jameson, el posmodernismo ha construido la atmósfera simbólica de nuestros días: sus fundamentos sociales son el dominio mundial del capital financiero y la unificación electrónica del planeta.[58] Es también la señal cultural de un cambio en el horizonte existencial de la gente que ahora se desenvuelve en el presente, sin una visión clara de pasado o de futuro. El posmodernismo cuestiona los grandes ideales de la sociedad válidos desde la época ilustrada y se separa de los grandes principios que regían la modernidad, para abrirse a una nueva época en la que reina la indeterminación, la discontinuidad y el pluralismo.

Relacionado con la falta de verdades absolutas aparece otro elemento distintivo del posmodernismo: el abandono de la razón y el desprestigio de la idea de progreso. La razón ha sido reemplazada por el arte, por los valores creativos; y las categorías estéticas han sustituido el interés puntual y concreto del conocimiento. Así, el posmodernismo no cree en la realidad pues ésta es vista como un artificio generado por el ser humano.

En consonancia con los tiempos, la corriente posmoderna en antropología des-normativiza la categoría de cultura para ubicarla en un ámbito simbólico, independiente de la conducta. El antropólogo

Clifford Geertz, quien fue un aventajado alumno del sociólogo estructuralista Talcott Parsons, propuso que el fenómeno cultural es la trama de significaciones que toda sociedad crea para sí misma y la cual le permite reconocerse como tal.[59] El atributo distintivo del hombre es que vive en un esquema significativo concebido por él mismo. Su especificidad no es que se adapte a restricciones materiales que comparte con otros organismos, sino que realice ese ajuste conforme con un esquema simbólico definido, el cual es arbitrario y nunca es el único posible. Para Geertz la cultura es un fenómeno ideal, "… el significado es la propiedad específica del objeto antropológico. Las culturas son órdenes significativos de personas y cosas".[60] La dinámica de la cultura no se limita a mediar la relación humana con el mundo a través de una lógica social de significación, sino que constituye, mediante el esquema de Geertz, los términos subjetivos y objetivos de esa relación.[61] Con ello, se pasa libremente de lo individual a lo colectivo, como si la cultura fuera una especie de mente compartida y plural.

El problema del conocimiento antropológico en la deriva posmoderna tiene que ver con el método que sigue el etnógrafo. Se asume la postura del antropólogo como autor insistiendo sobre la autoridad etnográfica y sobre el "yo estuve allí" como prueba de la autenticidad y legitimidad del relato en el que el investigador termina siendo el protagonista de la historia en la que supuestamente indaga a profundidad sobre los sujetos de estudio. De ahí su condición de autor.[62] La adopción de esta perspectiva relativista conlleva a que no existe nada que impida que una interpretación específica de la realidad tenga el derecho de imponerse sobre cualquier otra.

Esta forma de abordaje representa una ruptura con lo que parecía universalmente establecido, un distanciamiento de los modelos o patrones a los que las sociedades se habrían de ajustar. En su lugar surge la diferencia, la subjetividad de las cosas y sus valores específicos. De acuerdo con el sociólogo Alain Touraine, la posición posmoderna que ahora invade a las ciencias sociales disocia a los actores del sistema socioeconómico. La sociedad aparece como un mercado en el que la racionalidad instrumental se transmuta en estrategias cambiantes de mercadotecnia y encierra a las comunidades en sus diferencias. Las economías liberales han separado la idea de progreso de la noción de cultura, lo que ha llevado a la generación de la multiculturalidad que radicaliza las diferencias.[63]

Otro importante antropólogo influido por el posmodernismo, el norteamericano Marshall Sahlins, considera que las categorías culturales son los operadores de la clasificación de lo real que le

atribuyen sentido a los acontecimientos.[64] Para éste, el estudio de los fenómenos de la transformación histórica representa la vía más directa a "… la conciencia de la propia cultura que se está desarrollando entre los otrora víctimas del imperialismo…" y "… es uno de los fenómenos más destacados de la historia mundial en el final del siglo XX".[65]

Para Sahlins, lo que está en juego es la defensa de la continuidad histórica de las culturas y nacionalismos indígenas. Concibe la resistencia cultural como una estrategia que permite a los grupos preservar la búsqueda de su autonomía, incorporando nuevos elementos —como el dinero y el mercado— a los esquemas nativos, para después reelaborarlos en sus propios términos. Sahlins se opone a la muy conocida tesis de la "invención de la tradición" que postularon los historiadores ingleses Eric Hobsbawm y Terence Ranger.[66] El antropólogo examina las discontinuidades que se expresan tanto en las construcciones sociales e históricas de las identificaciones colectivas como en sus funciones políticas e ideológicas, estableciendo que se trata de constantes reelaboraciones de estrategias específicas de resistencia social.

Con base en el posmodernismo y desde una posición política que toma partido en favor de las culturas indígenas, Sahlins cuestiona la autoridad etnográfica de aquellos que admiten la falta de autenticidad en las tradiciones. Argumenta que las representaciones de los "otros" nacen y mueren en el texto del etnógrafo, sustrayendo con ello toda posibilidad de objetivación. En defensa de la tesis de la "invención de la tradición", el crítico Víctor Li señala que, a diferencia de los planteamientos de Sahlins, la corriente que se originó con Hobsbawm y Ranger

> […] no se interesa por la autenticidad o la inautenticidad de una cultura, porque no plantea un modelo de autenticidad que permita juzgar la inautenticidad. Los autores que sostienen la tesis de la "invención" no recurren al uso de la oposición autenticidad/inautenticidad porque para ellos la cultura tiene poco que ver con la supervivencia o la supresión de una identidad original o primordial: por el contrario, la cultura es un proceso continuo, que "se inventa" o se construye en respuesta a las circunstancias del momento y al campo de fuerzas siempre en movimiento presente en cada comunidad […].[67]

La idea de la cultura como sistema simbólico pasa, así, por la figuración de una suerte de colecciones que agrupan prácticas materiales e inmateriales en el seno de unidades cerradas y circunscritas espacialmente a un territorio cuyas fronteras, a la vez que las contienen, marcan claramente el límite que las separa de las otras. Cada entidad cultural estaría constituida por una unidad discreta, fácilmente identificable y distinta de las demás. Sólo el

contacto con otros grupos podría alterar la pureza original de cada cultura particular. Sin embargo, la originalidad como principio puede llevar al "relativismo ontológico" según el cual los sistemas culturales son realidades incomparables entre sí e inconmensurables los unos frente a los otros. En el esquema de Sahlins, la expresión de la identidad de un grupo tendría por base la reivindicación de su originalidad cultural.[68]

Como bien analiza el antropólogo sudafricano Adam Kuper, el desplazamiento semántico que ha sufrido la noción de cultura en las últimas décadas responde a un cambio cualitativo en la comprensión de la diferencia. Sin esconder su condición de hombre blanco, liberal y democrático, militante contra el apartheid, Adam Kuper subraya que el deslizamiento hacia la dimensión simbólica, además de reducir los procesos sociales a culturales, ha provocado que el debate antropológico se haya convertido en una confrontación política en la que se cuestiona la forma en que se ha vinculado sustantivamente la identidad con la cultura y los mecanismos de poder.[69]

Las fronteras que suelen contener las diversas nociones de la cultura no siempre coinciden con las fronteras de la identidad. Mientras que la primera categoría alude a las prácticas, creencias y significados rutinarios, fuertemente sedimentados, la identidad se refiere a los sentimientos de pertenencia a un colectivo. Es decir, a los elementos por los cuales todos sus miembros se sienten parte de un determinado grupo social sin que implique necesariamente homogeneidad cultural. Por el contrario, los estrechos vínculos culturales pueden acrecentar las distancias identitarias dependiendo de distintos elementos contextuales. De hecho, los aspectos ligados a los atributos sociales y a las relaciones entre las personas no tienen vinculación causal alguna con los sentimientos de pertenencia. Por ello la identificación es siempre una definición de los actores sociales y no una conclusión objetiva del investigador.[70] Las nociones de cultura e identidad aparecen sobrepuestas y entremezcladas confusamente en el debate actual de las ciencias sociales. Sobre este punto, Adam Kuper advierte que: "El concepto moderno de cultura no es una crítica del racismo, es una forma de racismo. Y de hecho a medida que ha aumentado el escepticismo sobre la definición biológica de raza se ha convertido entre los intelectuales en una forma de racismo dominante".[71]

Para el antropólogo sudafricano, la sustracción del lado oculto que implícitamente contiene la noción de cultura trueca este término en una dimensión que se concibe de modo dualista entre formas culturales que dominan y otras que se subordinan. Este punto de vista,

al que se volverá más adelante, es ampliamente compartido por Pierre Bourdieu, quien ve los sistemas simbólicos como formas de clasificación bipolar enraizadas en la oposición fundamental dominante/dominado. La cultura no es la suma condensada de diferentes de rasgos. Es una serie de combinaciones distintas, articulaciones específicas, estructuras contingentes e históricas de elementos que adquieren significado en función de una trama relacional. La relación de una configuración cultural con una categoría de identificación o de identidad es extremadamente compleja.[72]

La cultura no puede ser contemplada sin analizar la relación entre cultura y sociedad, principalmente en términos de jerarquía. La diferenciación social crea niveles de cultura que la dominación traduce en una reducción de la autonomía de los grupos dominados. El concepto de "habitus" descrito por Pierre Bourdieu presenta las disposiciones individuales, los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que dan al sujeto disposiciones sociales conforme a su historia personal y pertenencia de clase. La cultura y la identidad se asumen frecuentemente en paralelo. Si la cultura se trata de un proceso de socialización integrada por el individuo, la identidad guarda un margen de maniobra que permite la elaboración de estrategias identitarias que son a la vez el soporte y el producto de las luchas sociales y políticas. Es por ello que la cultura no permite necesariamente pensar las fronteras de la identidad entre el "nosotros" y los "otros".[73]

El sesgo simbolista que predomina actualmente, tanto en el campo político como en las ciencias sociales, debe analizarse en función de los sistemas que imponen clasificaciones, representan el sentido común y crean la "versión oficial del mundo social".[74] Una preocupación esencial de las investigaciones de Bourdieu ha sido precisamente explorar la medida en que a pesar de la "racionalización capitalista", la interconvertibilidad del capital económico y simbólico aún persiste y cumple una función irremplazable, tanto en la conservación de las relaciones de poder como en la producción y reproducción de las desigualdades sociales.[75]

En el campo de la antropología económica, Mary Douglas y Arjun Appadurai han analizado la circulación de las mercancías en la vida social. [76] En el libro *La vida social de las cosas*, Appadurai apela a que los objetos, como las personas, tienen una vida social. En referencia a *La filosofía del dinero* de Georg Simmel, afirma la teoría mercantilista que el valor nunca es una propiedad inherente de los objetos, sino un juicio que emiten los sujetos acerca de ellos (el valor está en la mente del consumidor), siendo el acto de cambio económico el que crea

valor.[77]

Con base en esta premisa, Appadurai pretende cuestionar la idea del "consumidor" solitario que manejan los economistas marginalistas y neoclásicos, cuyo ejemplo paradigmático es el mundo de Robinson Crusoe. Los bienes económicos, según este autor, forman parte de un sistema cultural, transmiten significados y tienen funciones sociales identificables. Esto es, los bienes no sólo se desean para satisfacer necesidades materiales, sino también para descifrar nuestro ámbito social, definir la personalidad social y transmitir conocimientos acerca de qué y quiénes somos. Las mercancías, en otras palabras, se asocian directamente con el devenir cultural. Es la síntesis del fetichismo de la mercancía que ya anunciaba Karl Marx. Esto es, aparentemente se establecen relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas.

Douglas y Appadurai aspiran a demostrar que las explicaciones culturales, que apelan a los símbolos, pueden desplazar con ventaja los razonamientos materialistas del marxismo, la ecología cultural o el formalismo. Su preocupación no consiste en debatir en torno de las premisas teóricas respecto a la definición de los fenómenos económicos, sino que se afanan por asentar la preeminencia de un orden cultural sobre el económico en sociedades particulares. Así planteada, la controversia entre lo universal y lo específico lleva a una visión limitada del campo material. Se borra de tajo la noción de valor como clave en la formulación del funcionamiento de una economía que crea riqueza o valores de uso, y necesita que se canjeen unas cosas por otras. Esto es, el valor de cambio que se asimila al precio de las mercancías.

Ni Douglas ni Appadurai se interrogan o explican los mecanismos de exclusión de amplias capas de la población, y tampoco buscan comprender las acciones de las comunidades, las etnias, los guetos o las contraculturas que tienden a caracterizarse por sus privaciones. En ese sentido no tratan de entenderlos en función de su falta de empleo, ni de sus ingresos, o por estar fuera del sistema, por localizarse en los márgenes o por estar excluidos del intercambio comercial.[78] Su explicación de la realidad económica es otra. Para ellos, la pobreza tiene un lado casi objetivo y otro lado subjetivo que no necesariamente coinciden y que, en ocasiones, hasta se niega: "los pobres a veces no se consideran pobres".[79]

La afirmación anterior representa un juicio alternativo a la existencia de 53.4 millones de personas que en 2016 se inscribieron en la categoría de pobreza en México y de las cuales 9.4 millones sufren pobreza extrema. Se trata respectivamente de 43.6 por ciento y el 7.6

por ciento de la población total.[80] Que los pobres carezcan de bienes materiales, que sus viviendas sean insalubres y carezcan de servicios, que su alimentación no tenga suficientes contenidos nutricionales, que su esperanza de vida sea inferior a la norma, no basta, según estos autores, para aprehender y definir el fenómeno de las privaciones que sufren amplias capas de la población nacional. En definitiva, no hay objetivamente pobres, ni miseria, ni necesidades, porque para Douglas y Appadurai el universo de las mercancías parece ser sólo un mundo de significados fincados en la percepción subjetiva. La función esencial del consumo "es su capacidad para dar sentido" pues en la circulación de bienes "las mercancías sirven para pensar".[81]

A partir de esta óptica, la polarización socioeconómica que ha traído consigo el neoliberalismo parece un epifenómeno trivial. No hay necesidades universales y las imaginarias no son tan fáciles de manipular pues son subjetivas y dependen de cada individuo. La utilidad no puede compararse a nivel interpersonal pues cada persona es única en el mundo y los mundos no admiten comparación. La esencia de cada individuo no pasa por la economía ni por las relaciones de poder, sino por el placer de la significación. Este enfoque niega el carácter objetivo de las necesidades. El materialismo —concluye Appadurai de manera tajante— es incapaz de ofrecer una definición de pobreza que comprenda un marco intercultural y que no vaya en contra de la intuición.[82]

En su visión de un nuevo orden mundial ético, la UNESCO ha trazado un mapa de un mundo hecho de "culturas" como entidades discretas, sin involucrarse con los temas de las relaciones de producción, la rentabilidad y la lucha por el poder. En el informe que marca la culminación del decenio de Naciones Unidas para la cultura y el desarrollo "Nuestra Diversidad Creativa" se plantean dos definiciones de "cultura". En primer lugar, toma de los antropólogos la idea de que la cultura no sólo es un dominio específico de la vida, sino que es "constructora, constitutiva y creadora" de todos los aspectos vitales, incluyendo la economía y el desarrollo. En segundo lugar, afirma que el mundo está formado por "culturas" o "pueblos discretos". Se prevé que, en este mundo plural e intercultural, las naciones-Estado alienten los diversos grupos étnicos presentes dentro de sus fronteras para que contribuyan a la comunidad cívica con valores compartidos.[83]

Esta propuesta deja de lado un hecho fundamental del mundo capitalista. Pensado como un acto de libertad individual, el consumo es un ejercicio que impone el mismo sistema.[84] En palabras del sociólogo polaco Zygmunt Bauman, "[esa libertad] en los paseos de compras, en la vida como comprar para pasear y pasear para comprar,

la dependencia se disuelve en la libertad y la libertad busca la dependencia".[85] La libertad consiste en la ausencia de coerción intencionada e ilegítima del Estado y de terceros. Consiste en la capacidad de entrar o salir de las relaciones de cambio comercial: es libertad económica *en* y *para* el mercado, como ya lo planteaba uno de los padres del neoliberalismo, Milton Friedman.[86]

Y retomando lo dicho anteriormente, habría que recordar que la estrategia de las empresas para vender sus productos se ancla tanto en objetos materiales e inmateriales, como en la envoltura del marketing que manipula y enajena los imaginarios, los deseos, las tradiciones. No es de extrañar entonces que el término cultura se haya convertido en una palabra clamorosa en los estudios de mercadotecnia y administración de empresas. A partir de los años ochenta la literatura empresarial suscribió el concepto de cultura desarrollado por los antropólogos Victor Turner en 1967, por Gregory Bateson en 1972, por Clifford Geertz en 1973 y Mary Douglas también en 1973. En un sistema organizado verticalmente, la idea de actores activos que ocupan posiciones diferenciales en un proceso de construcción de significados, es decir, la versión simbolista de "cultura", ha sido muy atractiva para la retórica corporativa. Esta explicación se ha usado como herramienta para asegurar la participación de los trabajadores en un proceso de construcción de significado en el cual los directivos se reservan el poder para definir y controlar. Una frase de Geertz es recurrente en los estudios organizacionales: "el hombre es un animal suspendido en redes de significados que él mismo ha tejido".[87] La concepción de "la organización como cultura" oculta, así, la politización del campo cultural al mismo tiempo que enmascara el lugar determinante de las relaciones de producción en el sistema.[88]

No hay duda de que la sociedad de consumo está controlada por el capital mediante la promoción del gasto creciente y sin medida. Sin embargo, la capacidad adquisitiva de la población no es homogénea, pues las diferencias que se presentan responden al ingreso de las familias, a las oportunidades de empleo, a la percepción de transferencias, a su capacidad de endeudamiento y al nivel de los salarios. El sistema capitalista de mercado involucra también otros aspectos relevantes como la obsolescencia programada de los productos; la trampa del crédito que obliga a los individuos a contratar pagos que difícilmente podrán solventar; el desempleo; los despidos laborales masivos y las malas condiciones de trabajo. Todos estos factores inciden directamente en el consumo del "mundo mágico de las mercancías", aunque no sean perceptibles a simple vista.

Si bien el desplazamiento de la noción de cultura hacia la

dimensión simbólica ha pretendido hacer una crítica radical al economicismo dominante de los años precedentes, este proceso no se ha elaborado al margen de la integración mundial del capitalismo ni tampoco ha sido ajeno a la expansión del mercado de bienes y servicios culturales. El discurso multicultural que domina el tiempo actual, tanto en el pensamiento de la derecha como en el de la izquierda, ha tenido notables consecuencias sobre la objetivación e (in)comprensión de la lacerante desigualdad que a todos los niveles genera la trasnacionalización del capital.

En el centro de las transformaciones señaladas hasta aquí existe una representación de la "naturaleza del hombre" cuya figura emblemática se hace mucho más visible en la teoría del capital humano. Esta teoría, como abordaremos en seguida, se desprende del concepto de *Homus economicus* de la escuela neoclásica. Dicho concepto postula que el hombre tiende a un comportamiento racional que orienta sus acciones hacia el provecho individual por lo que la dinámica de la competencia regula la sociedad. En esta perspectiva se concibe al hombre en su soledad originaria y las identidades se exhiben como representaciones estéticas que se pueden comprar y vender en el mercado.

El neoliberalismo ataca las bases comunitarias de las identidades que se definen por su historicidad y dinamismo, al tiempo que promueve todo tipo de identificaciones que se presentan como "identidades" individualizadas, sin sustento colectivo.[89] La "identificación" se incorpora a la diversidad de mercancías que ofrece el mercado en la sociedad de consumo.[90]

Desde perspectivas opuestas, aunque no necesariamente contradictorias, tanto la concepción simbólica del fenómeno cultural como la teoría del capital humano coinciden en presentar a los sujetos, individuales y colectivos, desconectados de la estructura social. Desde cada antípoda, la sociedad se restringe a una trama de intercambios bilaterales, sean éstos de carácter simbólico y/o material, a través de los cuales los miembros de una colectividad se relacionan entre sí. Cada dimensión se presenta como un espacio que lo abarca todo. En la esfera cultural la simbolización de las relaciones subordina a la economía, mientras que en el ámbito material la búsqueda de la maximización del beneficio rige el comportamiento más íntimo del hombre. Con ello, lo cultural sojuzga la dimensión económica y esta última penetra la cultural, haciendo que las fronteras entre ambas esferas resulten difusas. Dicho traslape tiene por efecto borrar las relaciones sociales que estructuran la dinámica del sistema, estableciendo clasificaciones que naturalizan tanto las

diferencias culturales como la desigualdad material.

Margaret Thatcher, primera ministra del Reino Unido, alguna vez expresó: “La sociedad no existe. Sólo existen hombres y mujeres individuales, existen las familias. No hay Estado que pueda hacer nada sino es a través de las personas, y las personas se preocupan primero de sí mismas”.[91] Esta afirmación expone el pensamiento neoliberal en su expresión más pura. Si no existe la sociedad, tampoco existen las clases sociales; por lo tanto, las categorías utilizadas para reflexionar en torno de ellas son simples artilugios inventados para sembrar confusión. Bajo esta óptica, el entramado que hoy se denomina sociedad se representa como un simple cúmulo de relaciones en las que los individuos entran en contacto unos con otros a través del cambio en el mercado: “las únicas divisiones que importan ahora son las ‘identitarias’ ”, dirían algunos pensadores contemporáneos.[92] Mediante la abstracción de los referentes socioeconómicos no sólo se despolitiza lo público, sino que los trabajadores precarizados y postrados, pueden identificarse con las identidades culturales disponibles: étnicas, nacionales o religiosas. Ésta es la posición ideológica universalizante y homogeneizadora del neoliberalismo actual. [93]

Bajo el liderazgo de la “Dama de Hierro”, la Nueva Derecha se involucró en una disputa por asignar el significado del grupo semántico: “diferencia”, “nación”, “raza”, “cultura”. Se ha definido la identidad nacional como un sentimiento de lealtad hacia las personas “iguales a uno”. Las costumbres y prácticas se presentan como expresiones de una patria homogénea mientras que la lista de rasgos valorados suele corresponder a una población blanca y cristiana, específica en términos de clase y de género. Para el pensamiento neoliberal, es la hegemonía de una cultura particular lo que sostiene a una nación. La reformulación de la nacionalidad en términos de cultura refuerza la exclusión de los otros “diferentes” e introduce una ruptura con la visión que la define en términos de los derechos políticos ciudadanos.[94]

En la antípoda, otros autores han tratado de restituir la dimensión socioeconómica al análisis cultural, tratando de evitar caer en la idea de esa cultura autocontenida, a saber: tratando de criticar el postulado básico y un tanto simple de que la cultura produce cultura. Al contrario, existe el convencimiento de que la cultura es a su vez un resultado de condiciones socioeconómicas concretas que responden a procesos históricos específicos, y que constantemente se interrelaciona con el mundo material, así como con el del poder y desde luego con el propio desarrollo del capitalismo contemporáneo. Sin embargo, otras

corrientes de pensamiento han insistido en desconectar las estructuras socioeconómicas de las prácticas culturales acudiendo a las propias explicaciones de índole económico, como se verá en seguida.

LA TEORÍA DEL CAPITAL HUMANO

En los años setenta del siglo pasado, la crisis mundial del capitalismo impulsó una nueva división internacional del trabajo y un cambio en el modelo de acumulación. Las principales potencias internacionales, particularmente Estados Unidos, favorecieron el desvanecimiento de los límites geográficos, legales y políticos de las naciones con el fin de abrir las fronteras a un sistema económico que había perdido fuerza competitiva y que no podía transformarse sin romper con las barreras nacionales. Esto implicó la clausura de las principales conquistas que habían logrado los trabajadores al amparo del Estado benefactor. Los cambios estuvieron acompañados de modificaciones jurídicas que inauguraron la explotación de recursos hasta entonces considerados estratégicos en cada entidad nacional, regional o local.

Con el derrumbe del modelo de sustitución de importaciones, en América Latina el énfasis del desarrollo regional se orientó hacia las privatizaciones, la desregulación estatal y la apertura comercial. La teoría económica neoclásica, después de haber sido profundamente cuestionada en la segunda mitad del siglo XX, se colocó nuevamente como paradigma del desarrollo y del combate a la pobreza en la periferia de los centros de poder económico y político mundial. Esta teoría neoliberal la representó un grupo encabezado por el economista norteamericano Milton Friedman.[95]

El principal postulado del neoliberalismo plantea que la competencia pone a funcionar las energías latentes en los individuos que conforman el todo social. Para realizar dicho principio el peso del Estado debe reducirse, pues la planificación central y el populismo atrofian la iniciativa, así como la responsabilidad de los miembros de la sociedad. Se postula que “lo moralmente bueno” es producir eficientemente y consumir las marcas más prestigiosas exigiendo los propios derechos. Ese mismo *corpus* de ideas supone que es completamente disfuncional para el sistema la gestión del todo social y/o que algún agente se preocupe por la suerte de los sectores más pobres del cuerpo social.[96]

La idea de fondo es que la mejor política pública consiste en no tener ninguna. No obstante, los poderes hegemónicos requieren del mismo Estado para crear lo que los automatismos no crean, como los

mercados que beneficien los intereses de las corporaciones privadas a escala internacional. El resultado han sido franjas institucionales colonizadas por intereses particulares y, desde luego, la desarticulación social. A todas luces, esta nueva forma de intervención del Estado ha sido ineficiente pues no logra siquiera brindar seguridad a los ciudadanos. En realidad, la disputa central no es entre el mercado o el Estado sino entre las fuerzas que pretenden construir un espacio público en el cual se elabore la vida común de la sociedad y los enclaves privados en los que cada quien lucha para conseguir el máximo beneficio. Puesto de manera simple y un tanto subjetiva, se trata de la disputa entre el egoísmo y la solidaridad.

En la teoría neoclásica se establece que la economía no es un asunto productivo sino de elección entre diversos medios para cumplir un fin: la utilidad marginal. Las preferencias reemplazan a las necesidades, implicando un giro drástico en las ideas centrales que involucran la producción de la riqueza material e inmaterial.

El trabajo pionero del economista norteamericano Gary Becker, *El capital humano*, por el cual recibió el Premio Nobel de Economía en 1992, dio pie a la formulación de un modelo teórico sobre la elección racional que hace recaer la responsabilidad de las desigualdades de la distribución del ingreso en los propios trabajadores. El argumento base sostiene que si los individuos quisieran mejorar su nivel económico lo único que tendrían que hacer es invertir en educación y formación profesional. A mediano plazo, la mayor capacitación tendría efectos benéficos sobre la productividad marginal ya que, por sí misma, la competencia en el mercado de trabajo se encargaría de garantizar una recompensa adecuada a la inversión asumida por el trabajador en su formación.[97]

El texto de Becker extiende el dominio del análisis microeconómico al comportamiento y la interacción humana. Para este autor, la racionalidad económica abarca todos los ámbitos de la acción de los hombres incluidos los más personales. Así, por ejemplo, indica que los hijos son una de las razones por las que las parejas se casan. Los niños son un bien duradero o una inversión para los padres pues, aunque en la infancia producen poco o nada, cuando crecen sí entran en la carrera de la producción. Becker comenta que es necesario que las parejas se reproduzcan para que garanticen el crecimiento de la riqueza de un país, pues sin personas una economía no contaría con el capital humano necesario para incrementar la producción. Y establece que:

> […] la educación, un curso sobre ordenadores, los gastos en cuidados médicos, charlas sobre virtudes tales como la puntualidad y la honestidad también son

> capital, en el sentido de que mejoran la salud, incrementan los ingresos [...]. Así pues, sostener que los gastos en educación, entrenamiento, atenciones médicas son inversiones en capital humano es completamente congruente con el concepto tradicional de capital. Sin embargo, estos gastos producen capital humano, y no físico o financiero, porque no se puede separar una persona de sus conocimientos, salud o valores del modo en que es posible traspasar los activos físicos y financieros [...].[98]

A partir de las propuestas teóricas de Gary Becker, y de sus compatriotas Edward Denison y Theodore Schultz, se concibe la formación de los individuos como un proceso de inversión, en el que una mayor capacitación se traduce de manera casi automática en mayor productividad y, por lo tanto, en mejores salarios.[99] El *Homo economicus* del liberalismo clásico, entendido en su relación con la búsqueda de la utilidad, las necesidades y el intercambio, es ahora visto como un hombre que se constituye en su propio capital y fuente de ingresos. Se encuentra convertido, por tanto, en un empresario, y más concretamente, en "un empresario de sí mismo".[100]

El capital humano se reconoce en las capacidades adquiridas por los trabajadores a lo largo de su proceso de formación. Los hombres se distinguen entre sí a través de las diferencias de productividad con las cuales realizan tareas similares. En esta teoría subyace la idea de que los distintos niveles de calificación de los trabajadores responden a sus capacidades innatas y a las diferentes inversiones que realizan para adquirirlas. Su definición debe cubrir la educación, el aprendizaje por la práctica, los servicios sociales, la salud y la nutrición.[101] Estos últimos dos aspectos son de carácter básico y se asocian a las condiciones físicas de la fuerza de trabajo. Los otros tres provienen de su propia transformación cualitativa.

Desde esta orientación el capital humano delimita la capacidad que tiene un individuo para realizar un trabajo. La disposición de una determinada cantidad de capacidades inmateriales almacenadas en los sujetos es un capital que se evalúa por la diferencia entre los gastos y la productividad. Los gastos pueden ser aquellos que implican el costo de la educación más las erogaciones por capacitación y mantenimiento. Tal diferencia es entendida como el ingreso que percibiría un individuo si desarrollara una actividad económica y actualizara sus rentas futuras.

Milton Friedman, al referirse a la enseñanza superior, equipara la inversión en educación con la inversión en maquinaria e instalaciones. Ambos gastos tienen como finalidad incrementar la producción económica.[102] Al igual que los propietarios de los medios de producción logran ganancias con sus inversiones, cada trabajador

obtendrá beneficios equiparables a su formación.[103] Por ello, fenómenos tales como la emigración en busca de mejores oportunidades de empleo y los gastos en salud o educación se consideran decisiones de inversión más que de consumo. La principal "originalidad" de la teoría del capital humano radica precisamente en la analogía que se hace entre la "producción" de las capacidades humanas y la inversión de capital físico.

Pero justo es decir que la teoría de Gary Becker conlleva una visión reduccionista del ser humano que lo degrada a una expresión mercantil. Supone que los sujetos, al igual que sus hijos, son bienes económicos en los que se debe invertir. El padecer una situación de miseria es el resultado de una elección individual. No existe una diferencia específica entre la máquina y el trabajador: ambos son sólo "fuentes de servicios productivos". El hombre es sujeto en tanto las mismas relaciones mercantiles lo reconocen como tal. Esto implica, como ya se vio en la propuesta simbolista de Douglas y Appadurai, que la sociedad es "la creación" del intercambio y no el resultado histórico de la división del trabajo que teje interdependencias y relaciones sociales, que a su vez conducen a la producción de mercancías para su compraventa en el mercado.

Para Milton Friedman la ética y la filosofía no tienen que ver con "los valores entre la gente", es decir, con aquello que la antropología sitúa en el campo simbólico cultural, sino con el ejercicio de la libertad del individuo en la toma de decisiones en el canje en el mercado. Este enfoque plantea que la mayoría de los fenómenos pueden someterse a la comercialización sin ninguna "zona libre" en la vida de las personas. Asimismo, se hacen rentables los productos "orgánicos" y los "sustentables", al mismo tiempo que se especula con la conservación de los recursos naturales creando un "mercado de servicios ambientales" y se patentan los códigos genéticos para lucrar con la "biodiversidad". Si la diversidad producida como mercancía reporta ganancias, la apropiación y mercantilización de la variedad natural-social también genera rentas que se establecen en el dominio económico excluyente sobre recursos no reproducibles y por lo tanto potencialmente escasos.

Expresión cultural urbana en América Latina
(Foto: RPM)

Los neoclásicos reducen la ciencia de lo humano a lo mercantil.[104] El contenido de su propuesta resulta más ideológico que operativo. Por el sometimiento universal a la racionalidad económica se busca naturalizar y homogenizar el comportamiento humano, dejando a la esfera de las decisiones de consumo e inversión individual el lugar que le corresponde a la diferenciación social. En términos políticos tal argumentación subraya la importancia de garantizar la libertad para mostrar el carácter innecesario de la intervención estatal y de cualquier acción asociativa o solidaria. Asimismo, se establece como irrelevante el llamar la atención sobre la responsabilidad que dichas intervenciones tienen en la generación de las crisis de los mercados.

Cabe anotar, nuevamente, que al mismo tiempo que la noción de cultura se desplaza hacia la dimensión simbólica, colocando la especificidad humana en el ámbito mental o psicológico, la teoría económica neoclásica tiende a universalizar la racionalidad que maximiza el beneficio que obtienen los individuos en el intercambio. En cada uno de estos polos disciplinarios se dislocan las relaciones que estructuran tanto la producción y reproducción material como la transmisión cultural. Mientras la antropología posmoderna interpreta la circulación de mercancías como un hecho simbólico, la escuela neoclásica pone en el centro del análisis económico la racionalidad

egoísta que gobierna la conducta del *Homo economicus*. Independientemente de las disciplinas, la estructura que modela las interacciones entre los miembros del entramado social queda oculta. Esto tiene por efecto el desvanecimiento de las relaciones políticas y económicas que provocan las enormes desigualdades que en las últimas tres décadas se han generado entre los individuos y los grupos que conforman la sociedad a escala mundial.

La teoría del capital humano ha tenido gran aceptación entre los estudiosos del tema. Sin mayor crítica, sus seguidores poco han reparado en las dificultades de medición o en las consecuencias de su aplicación en la toma de decisiones de política económica y social.[105] Actualmente esta perspectiva conforma el pensamiento dominante en Occidente que orienta gran parte tanto de los estudios teóricos como de los discursos políticos y socioeconómicos.

La visión del mundo que se liga a los intereses del bloque de poder hegemónico se asimila por gran parte de las clases subalternas existentes en la sociedad como una percepción propia, convirtiéndola en la versión naturalizada y por lo tanto legítima de la realidad. Las representaciones sociales tienden a transfigurarse en estructuras de sentido común que organizan el mundo de las personas en términos intersubjetivos. Esto conlleva la idea de que la desigualdad social no es consustancial al capitalismo sino parte de una naturaleza humana inamovible.[106] A través de las organizaciones existentes en la sociedad civil, como la escuela, la Iglesia, los medios de comunicación, etc., se difunden las representaciones que orientan el pensamiento y la acción.[107]

FETICHISMO E IDEOLOGÍA

Desde una elaboración conceptual radicalmente opuesta al paradigma económico dominante, la teoría de Karl Marx sobre el fetichismo de la mercancía constituye el eje de su crítica a la economía política clásica. El marxismo parte explícitamente de un sujeto económico que debe satisfacer ciertas necesidades para vivir, por lo que es indispensable analizar los procesos productivos, la distribución de la riqueza y el consumo. El punto de partida y requisito previo para su comprensión son las condiciones históricas y sociales en que la sociedad produce y reproduce su existencia.

En la primera versión del primer volumen de *El capital. Crítica de la economía política*, publicada en 1867, Marx inicia con el análisis de la mercancía, para relacionar esta forma con la ganancia, la tasa de

interés y, por último, la renta de la tierra.[108] Entre los extremos de la mercancía y la renta de la tierra se sitúa el eslabón intermediario y fundamental. Esto es: en la mercancía está implícito el análisis de la forma del capital, de la moneda y del descubrimiento de la realidad del salario y de la plusvalía. Es en la expropiación del plusvalor generado por los trabajadores donde se sitúa la explotación que enmascara las relaciones capitalistas de producción.

Marx demuestra que el capital no es un cúmulo de mercancías sino una relación social de producción que aparece en un momento determinado de la historia. Su desarrollo requiere que "… el imperio del trabajo acumulado, pretérito, sobre el trabajo vivo", haga aparecer los medios de producción como "una potencia social independiente", y no como el poder concentrado por un sector de la sociedad: la burguesía.[109]

La "acumulación originaria o primitiva" define la fase histórica de constitución de las relaciones de propiedad capitalistas a escala mundial. Ésta se inicia en Europa, principalmente en Inglaterra, Holanda, Francia y Alemania, durante los siglos XVI y XVIII. Consiste fundamentalmente en la separación de los campesinos de la tierra, transformando a los siervos en individuos sin propiedad, jurídicamente libres, carentes de medios de subsistencia y, por lo tanto, obligados a vender su fuerza de trabajo a los capitalistas.[110] Los hechos más característicos son, por un lado, que la acumulación del capital no proviene de una plusvalía ya producida sino de otras fuentes de riqueza, y por otro, que lo mismo la violencia como la ilegalidad desempeñan un papel primordial tanto en la apropiación de los bienes y medios de producción, o sea la tierra y los instrumentos de trabajo, como en la formación de un mercado de fuerza de trabajo "libre".[111]

La expansión de las relaciones capitalistas deriva hacia una lucha en contra de la economía natural, a través de la extensión de las relaciones mercantiles, la disolución de la economía campesina y el florecimiento de la producción industrial. Cada etapa comprende flujos particulares de plusvalor desde la periferia y patrones de dominación política. Es así como las diferentes fases de internacionalización del capital se someten a distintos circuitos económicos, pasando por variadas modalidades de desempleo y por la configuración de distintos patrones de competencia internacional.[112]

El economista e historiador Ernest Mandel, como referente primordial del marxismo de la segunda mitad del siglo XX, sostiene que a partir de la Revolución Industrial el capitalismo ha pasado por tres momentos fundamentales y que cada uno de ellos ha significado una

expansión dialéctica en relación con el período anterior. Los tres momentos del sistema que rige a Occidente desde finales del siglo XVIII son: *1)* el capitalismo de mercado o competitivo; *2)* la fase monopolista del Estado benefactor; y *3)* nuestro momento actual, "al que erróneamente se denomina posindustrial, pero para el cual un nombre mejor podría ser el de capitalismo multinacional". Este capitalismo tardío o multinacional, también identificado como "de consumo", según el propio Mandel, "… constituye la forma más pura de capitalismo que haya surgido, produciendo una prodigiosa expansión de capital hacia zonas que no habían sido previamente convertidas en mercancías".[113]

Tratando de caracterizar el patrón de acumulación del capitalismo actual, el sociólogo norteamericano William I. Robinson se propuso hacerlo a través de cuatro rasgos fundamentales: *1)* El reconocimiento de una nueva relación capital-trabajo basada en la desregulación y la "flexibilización" del trabajo, lo cual ha implicado la clausura de las principales conquistas laborales que habían logrado los trabajadores al amparo de las políticas redistributivas del Estado. *2)* La existencia de una expansión extensiva e intensiva de las relaciones capitalistas que incorporaron todos los espacios geográficos y socioculturales al sistema. Las esferas públicas, comunitarias y familiares que estaban al margen del mercado fueron abiertas a la acumulación a través de la privatización y la desregulación estatal. Estos cambios se acompañaron con modificaciones jurídicas para permitir la explotación privada de los recursos naturales y energéticos que, por considerarse estratégicos, habían sido resguardados de los vaivenes del mercado en cada país. *3)* Se creó también una estructura regulatoria global que facilitó el surgimiento de los circuitos trasnacionales de acumulación. Esta composición incluyó al Fondo Monetario Internacional (FMI), al Banco Mundial (BM) y a la Organización Mundial del Comercio (OMC) establecida en 1995.[114] *4)* La imposición del modelo de acumulación llamado "neoliberal" en todos los países del mundo a través de los programas de ajuste estructural que promovieron el libre funcionamiento del capital al interior y más allá de las fronteras.[115] En palabras del propio William Robinson, el cambio de modelo transformó el mundo en "un solo campo unificado para el capitalismo global".[116]

En este modelo, la insuficiencia de la demanda efectiva es un factor que repercute en todo el sistema y constituye el fundamento del estancamiento actual de la economía mundial. Por más de 30 años ésta ha registrado un crecimiento muy inferior al que presentó después de la Segunda Guerra Mundial. Los altos niveles de desempleo

y subocupación han suscitado la caducidad y obsolescencia de la infraestructura física y humana. En el mundo contemporáneo el potencial productivo instalado se sitúa muy por encima de la demanda efectiva para que se adquieran todos los bienes y servicios que la renovación de la planta productiva podría producir.

Estamos, pues, ante una crisis estructural de sobreproducción, que se evidencia en una tendencia decreciente de la tasa de ganancia, tal como lo había preconcebido el propio Marx. Esta tendencia se traduce en un freno a la inversión en la economía real frente a la rentabilidad especulativa del sector financiero que no crea riqueza objetiva, sino que sólo se apropia de una parte de la existente. Los riesgos de estancamiento no se han logrado combatir con las políticas de austeridad en boga. Por el contrario, la plataforma para relanzar la economía exigiría considerar la redistribución del ingreso en favor de los salarios y los trabajadores. En este escenario, la fórmula más adecuada no consiste en el asistencialismo sino en aplicar una política de redistribución de ingresos.

En las economías de mercado, la cosificación de las relaciones sociales ha sido descrita y discutida por un espectro amplio de filósofos y científicos sociales. Desde Aristóteles, quien fue el primero en analizar el problema del valor, se muestra que la mediación material de las relaciones entre los hombres, a través de la producción e intercambio de mercancías, tiene como consecuencia que las relaciones entre las personas aparezcan como propiedades de las cosas.[117] La generalización de la compraventa de productos en el mercado vuelve invisibles las relaciones sociales que dan origen al valor. Éste aparece como una cualidad que surge de las cosas y no como un atributo relacional que se desarrolla en la interdependencia económica. No obstante, lo que hace posible el intercambio no es algo físico implícito en el producto sino su dimensión social. Esto es: el intercambio pasa por el trabajo humano abstracto invertido en la producción que representa el tiempo de trabajo socialmente necesario para la fabricación de cada mercancía que se produce para el cambio de productos en el mercado.

La relación mercantil cada vez más omnipresente en el conjunto de las relaciones humanas dio lugar a que Marx planteara lo siguiente:

> La dependencia mutua universal de los individuos indiferentes los unos para los otros constituye su conexión social. Esta conexión social es expresada en el valor de cambio, en el que su propia actividad o su propio producto deviene por primera vez para cada individuo una actividad o un producto *per se*; él tiene que producir un producto en general —el valor de cambio— o, lo que es lo mismo, dicho valor considerado aisladamente, individualizado en sí mismo, dinero. Por otra parte, el poder de cada individuo que ejerce sobre la actividad de los demás

> o sobre las riquezas sociales reside en él en cuanto propietario de valores de cambio, de dinero. Él lleva tanto su poder social como su conexión con la sociedad en su bolsillo. [...] El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, aparece, así, como algo extraño a los individuos, como algo objetivo; no como el comportamiento de ellos entre sí, sino como subordinación a relaciones que existen independientemente de ellos, y que proceden del encuentro entre individuos indiferentes los unos para los otros.[118]

En las sociedades capitalistas, el cambio mercantil se presenta como una posibilidad que existe al margen del poder de los hombres que no gobiernan los movimientos de la oferta y la demanda. La cosificación de las relaciones sociales de producción configura la dimensión ideológica central del sistema, permitiendo su propia reproducción y legitimación. La representación inversa de las relaciones de causalidad entre las cosas y los hombres constituye el conocimiento espontáneo que tienen los individuos sobre sus relaciones económicas y, por lo tanto, no puede conformar el punto de arranque del análisis científico de la sociedad, sino que más bien termina convirtiéndose en ideología.[119]

La naturalización de las relaciones de mercado sustituye el papel que en otras sociedades desempeñaba la religión como fuente de legitimidad. Las mismas prácticas de cambio son la base de la ilusión de equidad, de igualdad, de transparencia, que convalidan cotidianamente el funcionamiento al sistema. Por ello, Marx acude a la figura del "fetichismo": "un hechizo, algo emparentado con la superstición y la magia y que remite a la idea de un dios oculto en la intimidad de la mercancía".[120] El paralelismo que traza Marx entre mercancía y fetiche sería el siguiente:

> Es sólo la relación social determinada existente entre los hombres lo que aquí adopta para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. De ahí que para encontrar una analogía tengamos que remontarnos a las nebulosas regiones del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, que están en relación entre sí y con los hombres. Lo mismo sucede en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo, que se adhiere a los productos del trabajo tan pronto como son producidos como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.[121]

Las consecuencias fundamentales de esta representación analógica e ilusoria de la naturaleza son dobles: por una parte, como posteriormente lo hará la ciencia, dicha representación se presenta como un medio y una voluntad de conocer la realidad, de explicarla; es decir: de dar cuenta del encadenamiento de causas y efectos que

fundamentan el orden del mundo. La ciencia le dará un carácter de acercamiento a lo verdadero, a lo real. Pero, por otra parte, y en la medida en que el fetichismo aparece relacionado con una forma humana, como ser dotado de una conciencia y de un poder superior, éste será también un medio de acción. Los fetiches o ídolos se presentan como sujetos activos, capaces de responder favorablemente a los llamados de los hombres. Por ello toda representación religiosa o fetichista del mundo es inseparable de una práctica imaginaria sobre la realidad. Como lo ha mostrado Claude Lévi-Strauss, en el pensamiento analógico, la lógica de los mitos responde a la metáfora y a la metonimia.[122]

El propio contenido de las representaciones religiosas hace que la religión sea no solamente un sistema de representaciones sino también una práctica que se piensa como objetivamente eficaz. La religión existe espontáneamente tanto a través de una forma teórica —representación o explicación— como de una forma práctica —acción mágica y ritual— que actúa sobre lo real. Pero habría que recordar la cuestión fundamental que diferencia y al mismo tiempo relaciona el pensamiento mítico con el pensamiento filosófico y el pensamiento científico.

La religión, la filosofía y la ciencia responden fundamentalmente a la necesidad de explicar las causas de los fenómenos y sus relaciones. Las diferencias entre ellas no radican en que exista un progreso del espíritu, sino a los avances en los conocimientos acumulados. En las formas filosóficas y científicas, las analogías extraídas de lo sensible se abandonan en beneficio de otras relaciones de equivalencia abstracta que expresan un nuevo campo de la experiencia humana, por ejemplo, las matemáticas. De manera más general, el progreso de los conocimientos sobre la naturaleza y la historia ha consistido en borrar de la fisionomía de las cosas las redes de designios que por analogía el hombre les había atribuido a los dioses, para sustituirlas por las representaciones no intencionales necesarias. En un célebre texto, Marx expresa: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”.[123] Y es precisamente en esta relación entre lo real y lo interpretado que aparece la ideología. Esta última no es necesariamente una falsa conciencia, sino una derivación de lo que se identifica como real y verdadero.

La ideología se vincula con la legitimación de un orden social y político, injusto y desigual. Cuanto más inequitativo es el sistema, es decir, cuanto más se violan las normas generales y los principios declarados, mayor es la presión sobre las significaciones, entrando al juego sobre todo aquellos aspectos que tocan a la cultura,

particularmente los que intervienen en la interpretación de la realidad. La presión ideológica apuntala la legitimidad de un orden político cuyas prácticas son contradictorias con el interés general. Al respecto, Max Weber expresaba que "… la ideología se da en la brecha abierta entre la pretensión a la legitimidad de un sistema de autoridad y la respuesta que damos a la creencia […] La función de la ideología en esta fase consiste en llenar la brecha de des-credibilidad que existe en todos los sistemas de autoridad".[124]

Como hipótesis, es posible asociar la extrema desigualdad que ha generado el modelo neoliberal con el despliegue de argumentos de índole cultural. La forma mercancía que domina en la sociedad incide en la formación social del sentido, influyendo en los procesos de pensamiento que operan sobre la construcción, clasificación y manipulación de lo diferente.

En el caso de la corrupción en México, por ejemplo, es claro que está muy lejos de expresar un fenómeno de culura nacional como afirmó el presidente Peña Nieto.[125] Se trata más bien de uno de los principales mecanismos que articulan el complejo engranaje que gobierna al país desde hace tiempo. Junto con la impunidad y la violencia, la corrupción forma parte del régimen de dominación imperante. Los recursos extraordinarios que generan los malos manejos de funcionarios, así como las redes del narcotráfico y la delincuencia internacional, han penetrado a la sociedad y capturado el aparato del Estado. La mentalidad corrupta es un efecto del rompimiento del tejido social y no su causa. La descomposición institucional constituye un aspecto central de la estrategia que han desarrollado los grupos dominantes para ganar el poder y apropiarse del gobierno del Estado.[126]

Así, la explicación cultural menoscaba las posibilidades de conocer y opaca la comprensión de lo social. No es una clase de discurso sino un nivel de significación de los discursos lo que oculta, empobrece, simplifica o dificulta el conocimiento posible en un momento histórico dado. El "efecto ideológico" existe cuando el discurso se expone como el único posible, y desaparece cuando la selección y la combinación se manifiestan a sí mismas como operaciones fundamentales.[127] La apelación a la naturaleza de los fenómenos es una de las características frecuentes en los mensajes ideológicos al exhibir lo social o lo histórico como si fueran del orden natural. Así, por ejemplo, al exponer que los mexicanos somos culturalmente corruptos, o al universalizar la conducta económica maximizadora de los seres humanos, se anula el carácter social e históricamente determinado de las relaciones de mercado.

Para Pierre Bourdieu, los sistemas simbólicos, sean éstos el arte, la religión, la ciencia o el sistema lingüístico, se fundamentan en un arbitrario cultural. Realizan simultáneamente tres funciones interrelacionadas pero distintas: conocimiento, comunicación y diferenciación social. Dichos sistemas son instrumentos de intercambio y de dominación que hacen posible el consenso lógico y moral, al mismo tiempo que contribuyen a la reproducción del orden establecido.[128] El sociólogo francés los concibe como sistemas de clasificación bipolar enraizados en la oposición fundamental dominante/dominado. Esta condición binaria se correlaciona dialécticamente con las distinciones sociales transformando las clasificaciones simbólicas en expresiones de jerarquía social. De esta manera establece que la fuente del poder de los signos y símbolos emana de la estructura social más que de los mismos sistemas simbólicos.[129] Basándose en las propuestas de Émile Durkheim, Bourdieu enfatiza la conexión que prevalece entre las estructuras sociales y las cognitivas. Estas últimas aluden a los procesos mentales implicados en el conocimiento desde la percepción, la memoria y el aprendizaje, hasta la formación de conceptos y el razonamiento metódico.[130] La lógica fundamental de la distinción simbólica funciona en las esferas social y política como mecanismo diferenciador y legitimador de acuerdos desiguales y jerárquicos entre los individuos y los grupos.[131]

EN TORNO DE LA ECONOMÍA GLOBAL

Como causa y efecto del proceso denominado “globalización”, se ha conformado una clase capitalista trasnacional compuesta por cuatro facciones interconectadas. Según el inglés Leslie Sklair y la neerlandesa Saskia Sassen, ambos sociólogos críticos de los sistemas globales, dichas facciones se constituyen por: *1)* los propietarios y controladores de las corporaciones y sus filiales locales; *2)* los burócratas y políticos de la globalización; *3)* los profesionales globalizadores y *4)* las élites consumistas, es decir, los comerciantes y los medios de comunicación.[132] Todas estas facciones responden a una desarticulación parcial de los vínculos nacionales aunque éstos continúan siendo la espina dorsal de la élite global. La internacionalización tiene dos acepciones principales: por un lado, significa cierto grado de desterritorialización, y por otro, la desvinculación de las lealtades políticas nacionales.[133] De las cuatro fracciones de clase señaladas, la corporativa es la dominante. Ésta se

define más por ejercer el control de las empresas que por la propiedad de los medios de producción. Se constituye por una minoría organizada a través de directorios entrelazados de empresas.[134] Su principal función consiste dirigir la economía mundial, aunque también ejerce poderes políticos y culturales.

Un estudio reciente de la Universidad de Zúrich, después de analizar 43 mil 60 corporaciones, estableció un mapa de mil 318 empresas que conforman el corazón de la economía global. Dentro de éste, un pequeño grupo de aproximadamente 6 mil 660 individuos y 147 empresas forman, según ellos, una "superentidad" de sociedades trasnacionales que controlan el 40 por ciento de la economía global.[135] La mayoría son corporaciones financieras, aunque también forman parte de dicha entidad las grandes compañías aseguradoras, los conglomerados mediáticos, la industria armamentista, las empresas mineroextractivas, las farmacéuticas y el narcotráfico.

Los analistas Stefania Vitali, James B. Glattfelder y Stefano Battiston han exhibido las estrechas conexiones que guardan los directorios de las corporaciones más grandes del mundo. Los entrelazamientos develan el poder instrumental del capital en cuanto al control, la coordinación y la distribución de los recursos para la acumulación capitalista mundial. Dichas corporaciones forman redes de solidaridad entre sus directores con el fin de facilitar inversiones y control en prácticamente todos los países del orbe.[136]

En este mismo sentido y de particular importancia han resultado las conferencias y organizaciones de planificación de política pública que construyen y diseminan los proyectos hegemónicos de la "élite global". Entre éstas habría que incluir las siguientes: la International Chamber of Commerce fundada en 1919; las Conferencias Bilderberg llevadas a cabo en 1952; la Comisión Trilateral de 1973; el Foro Económico Mundial de Davos, Suiza, que se celebra a partir de 1982, y el World Business Council for Sustainable Development constituido en 1995.[137] Estos organismos pueden considerarse como agencias de formación de la clase capitalista trasnacional. El poder de la élite mundial estriba, por un lado, en personificar al capital trasnacional y, por el otro, en expresar el poder político que se manifiesta en instituciones supranacionales como el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio y el Banco Mundial.

La proliferación de redes trasnacionales de funcionarios públicos se desarrolla como parte del proceso de globalización que comenzó en la década de los años ochenta del siglo pasado. Dichos agentes han instrumentado el proyecto global corporativo a través de los procesos de desregulación y privatización. Con ello se han desdibujado las

economías nacionales pues las políticas estatales de venta o concesión de bienes públicos han permitido su adquisición por corporaciones multinacionales contribuyendo a la trasnacionalización del capital. [138]

En contrapartida al proceso de concentración del capital, los trabajadores forman redes de migrantes desfavorecidos que se asientan en espacios en los que se congregan braceros, obreros y jornaleros provenientes de diversos países y regiones del planeta. El surgimiento de una subclase global de trabajadores es parte del proceso de formación de diásporas mundiales. A pesar de la escasa movilidad de este sector laboral se produce una forma de trasnacionalización *in situ* que resulta de la interacción de nacionalidades, lenguas y culturas diversas.

Con la internacionalización de las empresas, han germinado nuevas formas de territorialidad. Los territorios organizados en regiones, provincias, comunidades y ciudades aparecen como nuevos actores en la competencia internacional por capital, por tecnología y por nichos de mercado. La economía mundial configura una red de nodos estratégicos, conectados entre sí que forman un sistema planetario en el que los flujos económicos y de información circulan a gran velocidad. El enlace de territorios, organizaciones y personas impulsa el crecimiento económico y constriñe a participar en la red creada para facilitar estos vínculos.[139] Los principales nexos son las ciudades globales, formadas por las grandes metrópolis de importancia mundial en las que tienen lugar los negocios, las transacciones económicas y las decisiones políticas.[140] Las ciudades de Nueva York, Londres, París, Tokio, Hong Kong, Los Ángeles, Chicago, Beijing, Singapur y Washington, son algunas de las urbes que mejor representan las características de una ciudad global. Las redes transfronterizas, que unen alrededor de cuarenta ciudades globales, engendran nuevas políticas regionales mundializadas de forma tal que la política mundial está concentrada, determinada y definida en estos nuevos “ejes de poder”. Éstos son hoy en día los centros de la globalización y los flujos que las unen determinan en gran medida su influencia mundial.[141]

En las metrópolis globales se anclan los lugares de producción de las industrias informáticas que requiere la economía corporativa para su funcionamiento. En este sentido, la llamada globalización transforma, pero no supera, la división territorial nacional. Para Saskia Sassen, la mundialización se arraiga en lo nacional, pero trasciende sus fronteras. Como resultado de dicho proceso, se ha debilitado la autoridad exclusiva del Estado sobre las personas. La pérdida de poder estatal en su capacidad de ser fuente de pertenencia e identidad no ha

sido igual para todos los estratos socioeconómicos ya que impacta con más fuerza a las capas más altas, así como a las más bajas, de las distintas sociedades.[142]

El modelo de desarrollo capitalista actual se basa en una poderosa teoría económica cuya fuerza no radica tanto en su potencia racional o en su efectividad social, como en su capacidad de imponer temas y ejercer una violencia simbólica en la manera de ver la realidad. Leslie Sklair, al analizar el discurso globalizante que sustenta la clase capitalista trasnacional, muestra que éste se expresa en las ideologías del libre mercado y en la cultura del consumismo.[143] Para superar los intereses del capital global, el discurso se refuerza a través del argumento de la importancia de la competitividad nacional en el marco internacional.[144] Sin embargo, la crítica del economista norteamericano Paul Krugman a este planteamiento evidencia que sólo las corporaciones y las instituciones similares pueden contender unas con otras y la idea de la competencia internacional es una "peligrosa obsesión" que interfiere con la eficiencia económica de los negocios.[145]

La inserción de los Estados nacionales en la economía mundial, como se observa en el caso de México, ha sido promovida por la clase capitalista trasnacional al facilitar las alianzas entre políticos, profesionales y el sector corporativo mundial. Los gobiernos han creado las condiciones para desviar varios tipos de apoyo estatal, como el financiero, el fiscal, el monetario o de infraestructura, hacia las empresas multinacionales que operan dentro de los límites del propio Estado bajo el eslogan de "competitividad nacional". Tal apoyo comprende subsidios directos e indirectos para la élite global y, en el contexto de la inversión extranjera directa, a menudo involucra regulaciones nacionales que favorecen a las corporaciones más grandes.[146] Un botón de muestra lo constituyen los 2 mil 229 millones de pesos que, entre 2009 y 2012, el Fondo Sectorial Conacyt-Secretaría de EnergíaHidrocarburos desvió de los centros públicos de investigación en México hacia 46 proyectos de grandes empresas trasnacionales como Dowell Schlumberger, Petrosoft, Geo Estratos, Geo & Chemical Research and Engineering, Innovación y Desarrollo de Energía Alfa Sustentable, Polioles y Corporación Mexicana de Investigación en Materiales.[147]

La justificación de la competencia encubre la explotación extrema del trabajo que se justifica en la teoría del capital humano.[148] En términos muy esquemáticos se podría decir que si el pensamiento hegemónico ubica el problema de la desigualdad de la población en las decisiones de consumo e inversión que toman los sujetos, resulta

que la pobreza no es un problema socioeconómico sino cultural.

Las decisiones económicas están determinadas por "la trama de significaciones" que conforman las distintas representaciones del mundo que tienen los individuos. Por lo tanto, si éstas resultan incorrectas o irracionales, lo único que puede hacer la política social es "reeducar" a la población para que pueda competir con las mismas oportunidades de éxito que los demás ciudadanos. Esto, desde luego, implica silenciar la extrema desigualdad que priva en las condiciones de existencia de distintos sectores de la población. En este contexto, la supuesta igualdad de oportunidades tiene por efecto reproducir y profundizar la desigualdad estructural.

De manera notable, distintos estudios han mostrado cómo el neoliberalismo ha construido un vasto sistema de coerciones laborales, económicas y simbólicas cada vez más complejas y abarcadoras. Éstas conducen a una situación de intensificación de la explotación del trabajo en prácticamente todos los espacios. Si se observa la estructura de empleo en México, por ejemplo, la mayoría de los 30 millones de personas que se ocupan en el sector informal, esto es, 58.2 por ciento de la población económicamente activa, está obligada a desempeñar varias actividades o a endeudarse con los bancos, casas comerciales o agiotistas, creando una nueva forma de dependencia y subordinación que no pasa directamente por las relaciones de explotación, trabajo asalariado/capital.[149]

Según la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), México es el primer país en la lista de los 10 países que trabajan más en el mundo con una jornada laboral promedio de 10 horas al día. Sin embargo, al mismo tiempo, es también la nación con el salario mínimo más bajo.[150] De la duración de esa jornada laboral, 4.6 horas, el equivalente a 46 por ciento del tiempo de trabajo, contribuyen a la economía nacional sin que medie pago alguno.[151] La extensión de la diversificación ocupacional e intensificación del trabajo familiar conforma una estrategia de supervivencia de los hogares frente al empobrecimiento generalizado e impuesto por la flexibilización laboral que caracteriza el sistema actual.[152]

El neoliberalismo se ha extendido como creencia que pretende ser una interpretación verdadera sobre la realidad de las sociedades humanas, mientras ha aumentado la polarización socioeconómica en el mundo globalizado.[153] Las élites económicas y las agencias internacionales al amparo de un discurso sobre los derechos humanos y la promoción de políticas asistenciales sólo han buscado paliar lo más grave y explosivo de la desigualdad desdeñando la justicia

social.[154] Un ejemplo paradigmático de la operación de este sistema en México se encuentra en las políticas públicas de combate a la pobreza, centradas en el desarrollo humano como el programa Progresa-Oportunidades, hoy Prospera.

Pobreza urbana
(Foto: Mayo/AGN)

LAS POLÍTICAS PÚBLICAS Y EL COMBATE A LA POBREZA EN MÉXICO (1997-2014)

Los años noventa del siglo pasado estuvieron marcados por la expansión de la pobreza en el Tercer Mundo, situación que se denunció ampliamente en múltiples medios de comunicación tanto académicos como masivos. La respuesta del Banco Mundial abordó dicho problema desde una perspectiva humanitaria y no como un asunto político relacionado con el ejercicio del poder o con los órganos de representación estatal.

En América Latina, desde las agencias multilaterales y bilaterales de cooperación, se introdujo el establecimiento prioritario de programas de combate a la pobreza. Dicho fenómeno se advirtió como una cuestión económica derivada de los disfuncionamientos de las políticas de desarrollo, que debía encontrar respuestas técnicas para su solución en las áreas urbanas y rurales de alta marginalidad.[155] Esta perspectiva condujo a que el debate político y académico se centrara principalmente en la definición y la medición de la pobreza.

La nueva política asistencial, bajo el impulso a la propiedad privada y la restricción a las funciones del Estado, ha desarrollado dos caras: por un lado, pretende que la equidad y la eficiencia económica sean el resultado de un mismo proceso, y por otro, plantea enfrentar el problema social a través de esquemas específicos de focalización. Un elemento importante en la aplicación de dichas políticas es que se deja de catalogar a la población con base en criterios ocupacionales y productivos para utilizar el término genérico de “pobres”, definidos por estratos de ingreso o capacidad de consumo. Ello expresa que las actividades que realiza el grueso del sector marginal son redundantes para la economía nacional. La reproducción social puede prescindir del trabajo y la productividad que aportan estos “pobres”, siempre y cuando éstos mantengan su participación en el consumo de bienes y servicios.

Las políticas de focalización recurren al referente geográfico para identificar y clasificar las áreas en las que se ubican los “sectores indeseables”, en otras palabras: los mismos pobres, los indigentes y los indígenas. Con ello no sólo se apunta a racionalizar el gasto público sino también a contener, con el fin de administrar, las zonas en las que reside la población también llamada “redundante”. Ante una imagen

de fusión y uniformidad, se contraponen las investigaciones micro que destacan la diversidad de condiciones por las que atraviesa la reproducción socioeconómica y cultural de los distintos sectores sociales. Sin embargo, los términos de “indígena” y de “pobre” tienen mucho en común. Una sola categoría designa una realidad claramente heterogénea. Lo que hace equiparable tal diversidad es precisamente que comparte una situación negativa: los indios no son blancos y los pobres carecen de recursos.[156]

La definición de la pobreza y su caracterización cultural por subgrupos de ingresos o de hablantes de lenguas nativas, remite al ejercicio clasificatorio que imponen los sistemas simbólicos de reproducción de la desigualdad. Más aún si dicha clasificación se relaciona con la disputa política que relativiza el juicio sobre la eficacia concreta que han tenido las políticas de reducción de la pobreza. Las mismas clasificaciones se convierten en representaciones de los “otros” —pobres, marginados, campesinos o indígenas— que suplantan la realidad y dificultan la comprensión de las respuestas —políticas, socioeconómicas y culturales— que los diferentes grupos construyen en relación con sus distintas circunstancias y con el campo de fuerzas presente en cada colectividad.[157]

En 1997 el gobierno de México lanzó un nuevo programa con el que pretendió reducir la pobreza: Progresa-Oportunidades, hoy denominado Prospera, y que tiene como parte activa la “Cruzada Nacional contra el Hambre”.[158] Estos programas están sustentados en incentivos para mejorar el factor humano de las familias en situación de pobreza extrema e interrumpir su transmisión intergeneracional. Dos medidas de política social acompañaron las transferencias condicionadas de efectivo: *1)* los proyectos de empleo temporal, crédito y de producción agropecuaria y *2)* el mejoramiento de la infraestructura física en las zonas marginadas a través de vivienda, construcción de caminos, electrificación y manejo de agua, principalmente.[159]

Veinte años después de la puesta en marcha del citado programa se tuvo que reconocer el fracaso de esta política social. Como alguna vez afirmó el mismo Milton Friedman: “Uno de los más grandes errores es juzgar las políticas y programas por sus intenciones, en lugar de por sus resultados”. Y los resultados de la aplicación de la política de lucha contra la pobreza, a través de los programas sucesivos de Progresa, Oportunidades y Prospera, muestran la persistencia de grandes sectores de la población sin empleo o en el subempleo, a pesar de los enormes recursos asignados en la reeducación de los pobres en materia de salud, alimentación y formación escolar.[160]

El modelo que hasta la fecha rige la política social en México, consistente en que los agentes gubernamentales den dinero en efectivo, se implementó después de la crisis de 1994, durante el gobierno de Ernesto Zedillo. Como ya se mencionó, el Programa de Educación, Salud y Alimentación Progresa-Oportunidades se inauguró en 1997.[161] Las transferencias incorporaron a 300 mil familias de zonas rurales y el efectivo se entregó a las jefas de hogar para combatir la desigualdad de género. Después de más de medio siglo de gobierno de un mismo partido, el PRI, el primer presidente surgido de la oposición de derecha, el panista Vicente Fox, a partir del año 2000, siguió con el mismo modelo bajo el nombre de Oportunidades. En el siguiente sexenio, el también panista Felipe Calderón, aumentó las asignaciones por familia pasando de 529 a 830 pesos. También se incluyeron otros apoyos como el alimentario, que daba ayuda a la población que vivía en comunidades sin infraestructura escolar o médica, así como el programa de Pisos Firmes, para sustituir suelos de tierra por concreto. En 2012, Oportunidades alcanzó a más de seis millones de familias rurales con hijos en la escuela. El gobierno entrante encabezado por el priista Enrique Peña Nieto informó el 2 de septiembre de 2014 que este programa cambiaría de nombre a Prospera.

Entre 1990 y 2014, el presupuesto para dichos programas se incrementó 58.7 por ciento, al pasar de 46 mil millones asignados al Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) en 1990 a 73 mil millones en 2014. Sin embargo, a más de dos décadas, los resultados de esta política asistencial brillan por su ausencia ya que la desigualdad en el país continúa siendo estructural, lacerante y perenne.[162]

El reporte "Resultados del Programa Oportunidades" del Banco Mundial, presentado a fines de agosto de 2014, cuestionó severamente este programa estrella del gobierno mexicano. Dicho organismo internacional concluyó que las transferencias para la población de escasos recursos no habían asegurado la movilidad social ni eliminado la posibilidad de salir permanentemente de la pobreza, a pesar de que ése era uno de sus objetivos primordiales. Señaló, además, que tampoco fue efectivo para las poblaciones indígenas, pues Oportunidades no tuvo la capacidad de atender la vulnerabilidad de quienes recibieron los apoyos en efectivo.[163] La evaluación cualitativa elaborada a nivel nacional por la antropóloga Mercedes González de la Rocha en 2008, añadía:

> [...] las etnografías muestran un panorama generalizado de marcadas carencias y fallas en la calidad [...] Los problemas que merman la calidad de la atención

> [son]: infraestructura insuficiente y en mal estado, carencias de personal, inasistencia de médicos y maestros, materiales limitados tanto en los planteles educativos como en las clínicas y centros de salud. Hay numerosas localidades […] que no cuentan ni con escuelas ni con centros de atención […] Pero incluso en localidades que cuentan con el privilegio de tener escuelas o centros de atención a la salud, la cobertura de los servicios no garantiza que las necesidades de educación y de cuidados médicos estén siendo atendidas […].[164]

En la misma dirección, el diagnóstico de los economistas Eduardo Rodríguez Oreggia y Samuel Freije Rodríguez expuso que el impacto del programa Progresa-Oportunidades en la inserción y movilidad laboral de los jóvenes escolarizados que permanecían en su localidad de origen fue nulo o incluso negativo entre 2000 y 2006. Esta evaluación general advertía que:

> […] la impresionante acumulación de años de escolaridad no está acompañada con mejorías en el mercado de trabajo. El empleo asalariado, asociado con mejores resultados en términos de actividades generadoras de ingresos en las áreas rurales, decreció significativamente, mientras aumentó el trabajo familiar […].[165]

La publicación reciente de tres informes: la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares,[166] la medición de la pobreza de Coneval [167] y el notable estudio de Gerardo Esquivel, *Desigualdad extrema en México: concentración del poder económico y político*, [168] confirman que en México siguen existiendo severas diferencias de ingreso entre la población cuando, según la teoría neoclásica, las fuerzas de la competencia debían reducir la pobreza y la desigualdad socioeconómica de clase, género y etnia.

Ante las evidencias que exhibe el rotundo fracaso de las políticas asistenciales, queda claro que la racionalidad económica neoclásica, junto con la teoría del capital humano, son ejercicios de abstracción que carecen de solidez operativa. Su influencia en la sociedad actual no se desprende de la consistencia que exhibe la teoría económica, sino de los "efectos de poder" que genera.[169] Estos programas asistenciales son sobre todo el resultado del discurso dominante que sustentan las élites internacionales, evidenciando la capacidad que tienen para modificar la realidad a través de la imposición de políticas a todos los niveles. Al relegar la base económica y la organización social se hace aparecer "la cultura" como si fuera la causa de sí misma: el pobre no puede salir de la pobreza porque su "cultura" se lo impide. Se parte de la idea de que si fuera más limpio, más educado, más trabajador y honrado, quizá lograría progresar.[170]

La influencia que tiene este discurso se refuerza con la publicidad y

la difusión cultural masiva que apuntala el modo de vida individual y consumista. Por ello, la crítica al neoliberalismo no puede limitarse a mostrar las inconsistencias y debilidades de su aparato conceptual, sino que debe extenderse a las efectos socioeconómicos y culturales que genera en la sociedad.

El análisis de la política neoliberal no se agota con la constatación objetiva de su naufragio. La propuesta de Michel Foucault sobre la biopolítica y la gubernamentalidad aportan otras líneas de reflexión.[171] La concepción del sujeto como empresario de sí mismo constituye uno de los aspectos centrales de las lecciones de crítica social de este autor. En el texto *La voluntad de saber*, el filósofo francés define el término de biopolítica que se emplea para designar una de las dos dimensiones fundamentales del poder sobre la vida que la tecnología política contemporánea desarrolla como factor característico. Una dimensión, que se equipara a lo que la teoría neoclásica define como capital humano, se centra en el cuerpo como máquina, atendiendo a su educación, el aumento de sus aptitudes, la potenciación de sus fuerzas y el crecimiento tanto de su utilidad como de su docilidad.[172] También considera factores como los nacimientos, la mortalidad, el nivel de salud, la esperanza de la vida, así como las condiciones que en los seres humanos pueden alterar esos elementos, generando una biopolítica de la población que opera a partir de una serie definida de intervenciones y controles reguladores. En esta doble dimensión del poder sobre la vida humana se aplica una tecnología que reemplaza el viejo derecho de "hacer morir o dejar vivir" por el poder de "hacer vivir o dejar morir". El dejar morir gobierna a las poblaciones mediante la contracción de la intervención estatal cuando se abstiene de actuar en momentos de crisis, tales como los desastres sociales derivados de fenómenos naturales o epidemiológicos, y se aprovecha de dichos sucesos para disciplinar habitantes rebeldes o aplastar movimientos insurgentes. Así, la nueva forma de gobierno responde a un modelo de administración que inscribe los fenómenos propios de la vida humana en el campo de las técnicas políticas.[173]

El análisis de Michel Foucault permite destacar que la gubernamentalidad en la sociedad neoliberal funciona atribuyendo a cada uno de los individuos la responsabilidad de su propio bienestar. Ello supone una modificación en los principios de orientación de la política social, como exhiben los programas de combate a la pobreza en México, mediante la promoción de las condiciones en las cuales el individuo puede acrecentar y rentabilizar al máximo su propio capital humano. Surge aquí la definición del poder como un conjunto de acciones posibles en cuyo seno el individuo conserva siempre la

condición de sujeto de acción, abierto a respuesta, reacciones, efectos e invenciones: "… el poder se ejerce únicamente sobre 'sujetos libres' y sólo en la medida en que son 'libres' ".[174]

La racionalidad de la intervención pública en las políticas neoliberales se instituye a partir de promover el establecimiento de relaciones empresariales con otros individuos y grupos que son fiscalizados en términos de inversión, coste y beneficio. La validez de la acción gubernamental se juzga bajo una óptica mercantil más que desde una perspectiva político-jurídica.[175] En correspondencia con dicha concepción, el Estado ha favorecido el establecimiento de una red de empresas privadas para atender la salud, la educación, el entretenimiento, la seguridad, y todos aquellos elementos que inciden sobre la adquisición de aptitudes o capacidades de los sujetos para asegurar su propio bienestar y competir en el mercado de trabajo. Mediante las transferencias condicionadas de efectivo que efectúan los programas asistenciales, no sólo se expande la racionalidad mercantil, sino que se comercializan aspectos de la vida que estaban resguardados de la influencia del mercado.[176] En México, a raíz del cambio estructural, los servicios básicos como el agua, la electricidad, las comunicaciones, el transporte y la infraestructura en general, la salud, la educación, las tierras ejidales, los recursos naturales, así como los energéticos, y de paso también las expresiones culturales, tienden a privatizarse para incorporarse al mercado. La nueva racionalidad política se orienta a administrar el mercado con la máxima seguridad y los procesos vitales de la población reduciendo la acción directa del Estado.

ESTEREOTIPOS Y MERCANTILIZACIÓN: LA RAZÓN CULTURAL

Como ya se ha insistido a lo largo de estas reflexiones, el mundo actual se inscribe en un escenario en el que el modelo empresarial domina el tejido social mientras las condiciones de existencia de los seres humanos se someten cada vez más a la influencia que ejerce el capital trasnacional a través del sector financiero y el mercado. La desregulación súbita y masiva ocurrida en los años noventa del siglo XX alentó las inversiones extranjeras directas. También se fomentaron las privatizaciones de los bienes públicos, la multiplicación de las finanzas, el repliegue del sector industrial y el desarrollo de una nueva economía de servicios. En virtud de la reducción de las prestaciones estatales a una serie de contratos privados, y de la eliminación de toda

responsabilidad colectiva, el control de las grandes empresas trasnacionales ha avanzado sobre el comercio de todos los bienes y servicios necesarios a la reproducción económica, ecológica y social.[177]

En este contexto, la revitalización de los saberes indígenas y autóctonos no sólo responde a la dinámica de los pueblos que los reclaman. También sirve a distintos grupos de interés que, con legitimidad o sin ella, exigen la posesión y el usufructo de un conocimiento ancestral para apropiarse de ciertos mercados, definiendo y excluyendo a otros actores. Esto puede constatarse en actividades como el ecoturismo, la venta de artesanías, la comercialización de terapias alternativas o el control de los territorios y saberes indígenas. Dicho fenómeno ha llevado a que las tradiciones, el espacio local y la cultura no sólo sean vendidos en el mercado, sino que se produzcan como mercancías destinadas a los consumidores externos, especialmente a los turistas, que buscan adquirir experiencias exóticas.

Tratando de diferenciarse de aquellos estudios del folclore o de la "sabiduría del pueblo" tan en boga en las décadas de los años veinte, treinta y cuarenta, los científicos sociales del último cuarto del siglo XX orientaron sus trabajos en torno de lo popular y lo "típico" de tal o cual comunidad o grupo étnico con ciertas aproximaciones de observación participante, e incluso con un fuerte matiz de lucha liberadora. En este sentido, el antropólogo Guillermo Bonfil planteaba de una manera tajante y clara que "la cultura propia" estaba muy lejos de aquellos procesos de enajenación que había sufrido a lo largo de los siglos XIX y principios del XX. Ese cúmulo de expresiones culturales que se consideraba como característico de los mexicanos, pensado en la década de los años noventa del siglo XX, y tal vez hasta hoy en día, era lo que permitía a los pueblos ubicarse, luchar, crear.

> Esa cultura propia —concluía Bonfil en 1995— es la que se defiende como una condición de la democracia. No es la defensa intransigente de "peculiaridades" culturales ni mucho menos un complot contra la unidad nacional. Es una lucha urgente y primordial para asegurar la única posibilidad de democracia, de participación. Entre más grande y profundo sea el ámbito de la cultura propia, habrá mayor realización social [...].[178]

Sin embargo, esta intensión de pensar en "lo propio" había estado claramente en manos de ciertas élites que se abocaron a definir qué era lo popular, lo típico de tal o cual nación o región de América Latina. Como parte de una larga construcción de modelos, al parecer independientes pero muy complementarios, que pretendía buscar una

definición y un autoconocimiento, diversos y múltiples grupos académicos, literarios y artísticos, en conjunción con los gobiernos locales, emprendieron la tarea de describir, presentar y animar algunos rasgos centrales de sus geografías y habitantes, que identificaron como característicos, como "propios" o como "auténticos". Así se fue estableciendo lo que se consideraría distintivo de cada región y nación. A través de estos procesos comandados por élites y gobiernos nacieron los diversos "estereotipos nacionales y regionales" que hasta la fecha han poblado las actividades cívicas, las representaciones internacionales y nacionales, los discursos patrióticos y las festividades locales de cada país latinoamericano y de cada región dentro del sub continente, con el afán de cargar dichos acontecimientos con ciertos visos de autenticidad y legitimidad nacionalista.[179]

La mayoría de estos estereotipos fueron promovidos por los mismos estados latinoamericanos al grado de que es difícil pensar en ellos sin cierto apoyo de secretarías u oficinas encargadas de la educación o de relaciones internacionales. Estas representaciones han recibido también mucha promoción por parte de los medios de comunicación masiva tanto locales como multinacionales, y en algunos países se han llegado a formar asociaciones privadas que impulsan su estudio, cuidado y animación.

Como portavoces de determinados pueblos, sus imágenes suelen identificarse con las de ciertos sectores populares o por lo menos se presentan como figuras muy ligadas a ellos. Es común que se ubiquen en espacios rurales y ligados a alguna actividad en el campo. Aunque existe el estereotipo del "indio" en varias partes de América Latina, es mucho más recurrente la condición de mestizo a la hora de establecer un estereotipo nacional. El atuendo, el uso de un arma o utensilios de trabajo específicos, sus fiestas y costumbres, sus alimentos, su relación con determinados animales, concretamente con el caballo, su carácter y condición anímica, su espíritu libertario, su relación con el pasado y su participación en luchas heroicas, pero muy particularmente su lenguaje, su literatura y su historia, los hacen destacarse de los mismos estudiosos o políticos que los reconocen como "auténticos" representantes de tal o cual pueblo o nación.[180]

La construcción de los estereotipos culturales ha respondido también a una necesidad de establecer diferencias y semejanzas a la hora de presentar la enorme variedad latinoamericana. Los patronímicos regionales, ya sea como referentes a sus espacios limitados por criterios político-estatales o a sus dimensiones geográfico-culturales, apelan por lo general a su ubicación no sólo en

el territorio sino también en su registro anímico. Estas manifestaciones culturales son evidentemente reducciones y síntesis de lo que sucede en la realidad. Lo que ahí aparece es meramente una representación, una fijación en el tiempo y el espacio, es decir: un imaginario particular que raya en lo elemental. En esas condiciones el estereotipo aparece inmutable, nítido y fiel a un *deber ser* propio de tal o cual comarca.

Sin embargo, tales representaciones no tienen una naturaleza fija, son el producto de infinidad de accidentes que rara vez tienen que ver con la magia o el misterio. Lejos de ser productos híbridos y sintéticos de tal o cual expresión popular, suelen ser las manifestaciones de momentos de afirmación de lo específico que bien se pueden incluir lo mismo que rechazar. Son producto de la ruptura de lo cotidiano y están por lo general abiertas a lo fluctuante y lo inestable. Por eso pensar que son "el alma del pueblo" o "lo verdaderamente auténtico" carece de sentido. Si bien pueden atenerse a los afanes identitarios y diferenciales de un complejo cultural singularmente dinámico, también se insertan en el capitalismo salvaje cumpliendo las veces de producto para el consumo turístico y masivo cuya unicidad responde más a los artilugios del mercado contemporáneo que a los vaivenes de la misma realidad.

Con los adelantos tecnológicos y la mercantilización de todo objeto y servicio con valor de uso, el proceso de estetización de la vida cotidiana promovida por la publicidad se ha transformado en una exigencia comercial. La formulación de estereotipos funciona como ocultamiento de las contradicciones y miserias de la explotación capitalista. Esconde la dicotomía capital-trabajo del sistema económico mundial. Y con ello, muchos otros fenómenos derivados de la injusticia permanente que supone la apropiación/acumulación privada de la riqueza social promovida por el neoliberalismo.

La pérdida relativa del poder del Estado y la descentralización política y administrativa, aunadas a la posibilidad que ahora tienen las distintas regiones y sectores de la población, como las mujeres, las comunidades marginales y los grupos indígenas, para captar directamente la asistencia técnica y la ayuda financiera de la sociedad nacional pero, particularmente, de los grandes operadores sociales trasnacionales —como las organizaciones no gubernamentales (ONG), las Iglesias cristianas y los organismos internacionales—, son elementos que favorecen el surgimiento de las expresiones identitarias.

Los nuevos discursos sobre la autenticidad de las tradiciones, de la identidad, de los saberes y las regiones indígenas, se han convertido

en un instrumento político y de acceso a recursos. La razón cultural es ahora uno de los principales argumentos que permiten acceder a financiamientos públicos y privados. Éstos se obtienen a través de la compraventa de productos en el mercado, mediante la inversión privada en negocios relacionados con la cultura, los subsidios de los gobiernos a sectores específicos de la población, así como a partir de los fondos internacionales administrados por las ONG. La revaloración del conocimiento y los saberes tradicionales no responde sólo a la dimensión simbólica, sino que se articula cabalmente con el desarrollo del sistema económico mundial.

En este proceso, la "autenticidad", la "identidad" y la "cultura" se han transformado en una industria que produce mercancías "originales", cuyo consumo se realiza tanto localmente como en todo el mundo globalizado.[181] Esta heterogeneidad "unidimensional" es también clave en la conformación de toda la cultura afirmativa que sustenta el sistema.[182] Según el crítico británico John Berger la oferta de la publicidad

> [...] es tan estrecha como anchas son sus referencias. Sólo reconoce la capacidad de adquirir. Todas las demás dificultades o necesidades humanas se subordinan a esta capacidad. Todas las esperanzas se unen, se homogeneizan, se simplifican para convertirse en la intensa pero vaga, en la mágica pero repetible promesa ofrecida en cada compra. En la cultura del capitalismo es inimaginable ya cualquier otra clase de esperanza, de satisfacción o placer.[183]

En un contexto de crisis económica y en el marco de la política neoliberal de redistribución de las responsabilidades y competencias estatales hacia la base de la sociedad, se comienzan a atribuir a los grupos indígenas derechos culturales, económicos, políticos y territoriales, sin asignarles, desde luego, los medios financieros necesarios para ejercerlos plenamente. Así, por ejemplo, en el campo de la salud, se capacitan curanderos y parteras tradicionales para atender a la población que vive en zonas apartadas sin hacer grandes inversiones en infraestructura ni gastos de operación. Lo mismo se podría decir acerca de la policía comunitaria en Guerrero o de la reforma educativa en México. En todos los casos se trata de limitar el gasto público promoviendo que la población participe, con trabajo y/o con dinero, en el financiamiento de las responsabilidades que anteriormente asumían las instituciones gubernamentales.

Los derechos atribuidos a la población indígena por la ley, sin la correspondiente asignación de recursos económicos, se han ampliado con el tiempo. Desde Honduras en 1982 y El Salvador en 1983, hasta Ecuador en 1998, Venezuela en 1999 y México en 2002, los distintos

movimientos y organizaciones indígenas han logrado incorporar la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Convenio 169/1989 de la OIT, que reemplaza al Convenio 107/1957, a la carta magna de sus respectivos países. Es precisamente la constitucionalización de las diferencias étnicas lo que oficializa la multiculturalidad. Se adquieren derechos culturales para sectores minoritarios de la población, aunque la mayoría pierde derechos económicos, laborales y agrarios.

En el caso de México, de un total de 63.8 millones de pobres que reporta el Coneval en 2014, sólo entre 7 y 11 millones son población indígena, o sea entre 11.6 y 18.2 por ciento del total de pobres. Por su parte, las reformas al artículo 27 constitucional de 1992 afectaron a 3 millones 523 mil 636 ejidatarios y comuneros, de los cuales sólo 34.3 por ciento se encuentra en municipios con 70 por ciento o más de población indígena. [184] Lo anterior muestra el desequilibrio que existe entre el reconocimiento constitucional a los pueblos originarios con respecto al resto de la población en situación de vulnerabilidad.[185]

Al comparar el modelo indigenista que se mantuvo vigente entre 1940 y 1989 con el surgimiento de la reivindicación de la indianidad contemporánea a partir de la última década del siglo XX destaca que el primero, bautizado y formalizado en el "Primer Congreso Indigenista Interamericano", realizado en Pátzcuaro, Michoacán en el año de 1940, desarrolló una ideología y una política de integración bajo el signo del mestizaje para borrar las diferencias y consolidar un Estado nacional. En un sentido inverso, el indianismo actual reivindica la diferencia cultural en aras de un "despertar indígena" que se expresa en la rehabilitación e idealización de toda una serie de prácticas que supuestamente provienen de un pasado inmemorial. Junto con la refuncionalización de las identidades étnicas, se reclaman también los derechos que tienen los pueblos originarios a conservar sus lenguas, a mantener sus propias creencias, a poseer sus territorios con los recursos naturales que contienen, así como a ejercer un gobierno propio y desarrollarse según sus normas y valores.[186]

El paso del indigenismo al indianismo marca una ruptura histórica, tanto en la concepción del Estado y de su papel en la sociedad, como en la organización de la vida común y en la visión del futuro colectivo. Con la oficialización de la multiculturalidad, el Estado renuncia formalmente al proyecto nacional para volverse el administrador de comunidades replegadas sobre sus diferencias. Desde un plano ideológico cultural este discurso estimula el consumismo procurando la inclusión universal de las identidades sin que esto signifique la disolución de la desigualdad. Es importante destacar la

paradoja que representa el ataque sistemático a las bases de existencia de las comunidades y la promoción simultánea de las reivindicaciones étnicas. Por un lado, se promueven y hacen reformas legales para reconocer el carácter pluricultural de la sociedad, pero, por otro lado, se adoptan medidas de política económica que aniquilan las bases de existencia de los pueblos campesinos e indígenas del país. Se ensalza la diversidad al mismo tiempo que se rechaza la acción colectiva de los indígenas con los "otros" no indígenas, pero igualmente miembros subalternos de la sociedad.

En la década de los noventa del siglo pasado, los principales elementos que caracterizan el movimiento indígena continental se sintetizan en los siguientes cinco puntos:

1) La ruptura con las formas de organización de masas o de sectores como el de los campesinos, los jornaleros o los obreros, ligadas generalmente a las estructuras de los partidos políticos.
2) La definición y construcción de un movimiento político que se asume como autóctono y que, además de mantener limitadas alianzas estratégicas con otros actores sociales no indígenas y sus propuestas "occidentales", tiende a rechazar los liderazgos que no sean nativos.
3) El uso de símbolos y tradiciones significadas como autóctonas u originarias, como el fuego sagrado y los guías espirituales, para mantener la cohesión de la membresía que se nutre de una perspectiva identitaria y cosmogónica.
4) La ponderación del derecho de libre determinación y autonomía como el eje político básico para superar la condición de dominación colonial o el colonialismo interno, y el derecho de los pueblos a ejercer autonomías de facto, ante la negativa de los Estados a su reconocimiento legal.
5) La centralidad de la defensa y recuperación de la tierra-territorio, como base jurídica del ejercicio del derecho de libre determinación y autonomía.

Las nuevas organizaciones indianas han constituido una red altamente heterogénea de formas de organización rural, conformada tanto por los productores locales organizados como por ONG con asesores externos de origen urbano. Las incursiones de las ONG en zonas rurales coinciden con el crecimiento de la movilización indígena y con el surgimiento de una élite intelectual nativa que comienza a separarse de los canales institucionales revalorando sus tradiciones comunitarias.[187]

El desarrollo de dicho movimiento en América Latina en mucho se asemeja a lo que ocurre con las pautas de consumo de los grupos que buscan individualizarse en el mercado pero que, pasado un tiempo, se vuelven a estandarizar. Si bien la identificación de agravios y las reivindicaciones nativas han logrado trascender el carácter local y regional para conformar complejas redes de comunicación intracontinental, trasnacional y global, también han perdido fuerza para inscribirse en el ámbito de sus respectivas naciones. La nacionalidad dominante criollo-mestiza se enfrenta a un archipiélago de grupos étnicos políticamente desarticulados y con escasa perspectiva nacional.[188]

Parece evidente que, aunque el movimiento indígena está enraizado en reivindicaciones locales, emerge conjugando lo local y lo global de una manera indisociable. El indianismo rompe progresivamente con las formas de organización populares que la resistencia al indigenismo había engendrado a raíz de la política integracionista, para respaldarse en utopías ancestrales, cuyos ideólogos, financiados por las ONG y basados en declaraciones de la OIT y la ONU, presentan sus discursos en eventos internacionales y ecológicos.

La estrategia política de algunos sectores de la población que recurren a la identidad o a la indianidad es el resultado tanto de reivindicaciones locales como del modelo de acumulación global. La identidad es un fenómeno que se relaciona con la delimitación de fronteras y por ello el distanciamiento respecto a las identidades dominantes es la clave de ese recurso cultural. [189] Las modalidades de integración o de rechazo son factores de identificación, y no al contrario. La construcción de la identidad es un proceso de conflictos y luchas entre individuos y grupos que se deriva de la actividad política. [190]

El desarrollo de las culturas mediáticas, al igual que el desplazamiento del centro de gravedad del capitalismo de la producción hacia el terreno del consumo, han jugado un papel esencial. Los medios de comunicación de masas producen o se apropian de determinados imaginarios sociales para crear una visualización intencionada de la “realidad” convertida en hegemónica. Presentan una definición unívoca y estandarizada de lo real que impide descubrir su origen como creación social que, sin embargo, es aceptada como verdadera por los que se identifican con estos imaginarios. La legitimidad del orden social en el capitalismo avanzado descansa en una diseñada producción de realidades multiculturales elaborada por los *mass media*, y difuminada por todo el

entramado social. La sociedad es reemplazada por redes de comunicación atomizantes que forman nichos de mercado y producen estilos de vida que circulan en una arena internacional.[191]

El reconocimiento de los pueblos autóctonos u originarios ha ocasionado que se tienda a percibirlos como "especies en extinción" que hay que preservar. De hecho, la definición más extendida de pueblo indígena es la que se propone en el informe "Martínez Cobo" de 1986. De acuerdo con ella, abarca a las comunidades, pueblos y naciones indígenas:

> [...] teniendo una continuidad histórica respecto de las sociedades precoloniales que existían en un territorio dado, que se consideran distintos [los pueblos] a los sectores dominantes de la sociedad y que tratan de preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica de acuerdo con sus características culturales, instituciones sociales y sistemas legales.[192]

En la misma definición se expresa el énfasis sustentable, de ecodesarrollo, de conservación de los recursos naturales y de patrimonio cultural que presentan los programas que se dirigen prioritariamente a las zonas indígenas. Generalmente, y con base en el financiamiento de instancias y organismos internacionales, son las dependencias gubernamentales, los gobiernos locales y las ONG las que se encargan de gestionar y operar este tipo de proyectos.

Así por ejemplo, el Programa de Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas (Profodeci) a cargo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en México, se concibió como una estrategia de política cultural cuyo fin primordial era consolidar los procesos de rescate, fortalecimiento e innovación del patrimonio cultural de los pueblos indígenas.[193] La lista de campos culturales sujetos a financiamiento evidencia que de lo que se trata es de "mantener vivas", de la "persistencia" de las tradiciones y costumbres, de esos valores, símbolos y creencias que se "transmiten de generación en generación". Con ello, la dimensión de la cultura simbólica tiende a suplantar a lo social convirtiéndose en un espacio en el que se expresan las especificidades colectivas.

Dicha concepción de cultura visualiza a los grupos étnicos como unidades preconstituidas que pueden clasificarse mediante un listado de rasgos culturales observables. Las diferencias entre los grupos se manifestarían en las distintas expresiones registradas en el inventario de aspectos o símbolos culturales significativos. Esto supone que existe una correspondencia predecible y sistemática entre los rasgos culturales distintivos y las identidades étnicas. Esta perspectiva no

solamente niega las posibilidades de las transformaciones históricas de los grupos étnicos, sino que los ancla en el pasado identificando sus atributos culturales con una esencia que forma parte de los sujetos que conforman cada grupo.[194]

Esta manera de tipificar y clasificar a los seres humanos interacciona con las personas que encajan en la catalogación. Quienes solicitan apoyos a la CDI se piensan a sí mismos como indígenas, se adaptan o rechazan la categorización. Las clasificaciones no existen sólo en el espacio vacío del lenguaje, sino también en las instituciones, en las prácticas, en las interacciones materiales con las cosas y con otras personas. Para el filósofo canadiense Ian Hacking, es sólo al interior de una matriz de relaciones, que supone elementos sociales y materiales evidentes, donde pueden influirse mutuamente las ideas que se tienen sobre la identidad étnica, los individuos que las asumen, las prácticas que la definen y las diversas instituciones que implican dichas interacciones.[195]

Esta concepción de lo étnico no es algo que brote espontáneamente de abajo hacia arriba, sino que se impone a través de una red compleja de relaciones de poder que se tejen entre los distintos actores que participan en el diseño y aplicación de las políticas dirigidas a promover las reivindicaciones étnicas, el mercado de bienes culturales y la multiculturalidad.[196] Se trata más bien de un complejo proceso de construcción, que en México se ubica históricamente entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX. Entre sus principales arquitectos y promotores figuran desde los literatos costumbristas hasta los capitanes modernos de los medios de comunicación masiva, desde los políticos patrioteros hasta los artistas de vanguardias nacionalistas, desde los maestros de primaria, hasta los creadores líricos y los coleccionistas profesionales.[197] También intervienen los intelectuales que formulan las teorías y conceptos sobre la etnicidad, y las agencias internacionales que financian los programas dirigidos a las poblaciones objetivo, pasando por las instituciones y agentes que instrumentan los proyectos a nivel local. El etnosociólogo francés Henri Favre ha descrito este proceso como “glocalización”, es decir, como la difusión mundial de un fenómeno local, contrastando lo que generalmente se ha planteado en términos de la indigenización o la apropiación local de fenómenos globales.[198]

La conectividad que ofrece el mundo globalizado se vincula al significado simbólico que tiene el acceso a determinados espacios, ya sea por motivos de turismo o por el emplazamiento de inversiones y de captación de capital. La producción de simbologías asociadas a determinadas territorialidades se canaliza a través de la creación de

marcas de territorio, que tienden a inspirarse en determinados conceptos y estilos de vida. Así, la marca de los lugares representa una clara expresión del sometimiento de determinadas identidades territoriales a un conjunto de intereses comerciales concretos. En el proceso de mercantilización se constata el fortalecimiento de la variable identidad y la creciente necesidad de singularizarse, de exhibir y destacar todos aquellos elementos tangibles e intangibles que distinguen un lugar con respecto a los otros. Para ello se apela a la "denominación de origen", mediante la reivindicación de raíces históricas, culturales, religiosas o étnicas.[199]

Hoy en día las diferencias se plantean a nivel cultural más que en lo político con el fin de desviar la atención del conflicto social. La definición de diversos grupos humanos en función de criterios identitarios y regionales ha servido como un mecanismo muy eficaz de diferenciación y de fragmentación social, a la vez que posibilita o restringe el acceso de algunos sectores a ciertas posiciones de poder o a nichos de mercado. Estas categorías culturales son manipuladas por diversos intermediarios, ya sea para legitimarse como los auténticos guardianes del territorio y de los saberes ancestrales, o para justificar, como se ha visto con el Progresa-Oportunidades, la implantación y/o el fracaso de nuevas políticas públicas focalizadas, dirigidas especialmente a poblaciones definidas en términos étnicos, genéricos o culturales.

La fragmentación de las poblaciones-objetivo de las políticas públicas tiene como resultado la parcialización de los proyectos de desarrollo, perdiendo de vista la integración de los distintos sectores que conforman la sociedad a una estructura socioeconómica y política más amplia y compleja. Tal es el caso de los proyectos culturales dirigidos a los jóvenes, la insistencia en los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, el rescate de la cultura tradicional de los pueblos indígenas, la exaltación de los pueblos mágicos o el énfasis en los proyectos sociales enfocados a las zonas marginales y a las poblaciones con distintos niveles de pobreza. Estos programas, que forman parte de las políticas sociales neoliberales, destacan aspectos particulares en detrimento del todo social sin atender la escala del conjunto de relaciones en las que se inscriben los distintos fenómenos que se pretenden subsanar.

Los medios de comunicación constituyen actualmente uno de los dispositivos más potentes de disolución del horizonte nacional al erigirse como mediadores de la heterogénea trama de imaginarios que se configuran desde lo local y lo global. La mundialización económica y tecnológica de los medios y las redes electrónicas conduce hacia una

multiculturalidad que hace explotar los referentes tradicionales de identidad, dejando sin cobertura las configuraciones unificadas de clase, pueblo o nación.[200] Cada vez más son las grandes corporaciones y los organismos internacionales los que se ocupan de la glorificación de las diferencias identitarias y culturales bajo la cobertura de la inclusión, mientras que los Estados nacionales dejan de jugar un papel importante en la gestión de la identidad.

La extraordinaria universalización de las imágenes y mensajes audiovisuales relacionados con las figuras identitarias es un proceso controlado casi exclusivamente por un número reducido de grandes conglomerados mediáticos que operan a escala planetaria en función de la oferta y la demanda en el mercado. Esta condición estructural implica la imposición o la adopción consentida de valores, estilos de vida, íconos, representaciones e imágenes proyectadas mundialmente a partir de un modelo de consumo estandarizado, descontextualizado, falsamente igualitario y generalmente de baja calidad.[201] Dicho esquema alude a una creciente diversidad cultural que termina por empobrecerse y homogeneizarse en la construcción, algunas veces grotesca, de estereotipos que exaltan las oportunidades que ofrece el mercado y crean un "sentido común" de la otredad. Las mismas corporaciones trasnacionales integran cada vez más el marketing cultural e intercultural para acrecentar su poder de mercado y generar ganancias. La diversidad se ha convertido en una parte integral de los negocios. El multiculturalismo se ocupa de la diversidad en tanto que diferencia lo "cultural" pero deja de lado las desigualdades socioeconómicas y las resistencias políticas.

En la dinámica de fragmentación de las sociedades que observamos hoy en día es importante considerar que la emergencia de las reivindicaciones étnicas e identitarias no sólo responde a los sujetos que las portan, sino a los intereses económicos y políticos de las élites que hoy gobiernan el mundo. La razón cultural justifica las desigualdades y las diferencias, permitiendo a diversos actores, incluyendo el Estado, replantear su función en el desarrollo actual de las políticas públicas y privadas en América Latina. Nuevos actores internacionales y locales fungen como intermediarios en esta reorganización, a través de la construcción y utilización de estereotipos culturales. Este proceso, en conjunción con los medios de comunicación y ciertos enfoques en las ciencias sociales, incide en la simplificación e invisibilización de las articulaciones complejas que orientan la dinámica multidimensional que conlleva el proceso de trasnacionalización del capital.

BIBLIOGRAFÍA

Adler, Larissa, *Cómo sobreviven los marginados*, Siglo XXI, México, 1989.

Amselle, Jean Loup y Elikia M'Bokolo (Dir.), *Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*, La Découverte, París, 1985.

Amselle, Jean Loup, *L'art de la friche: essai sur l'art africain contemporain*, Flammarion, París, 2005.

____, *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, París, 1990.

____, *L'Occident décroché: enquête sur les postcolonialismes*, Stock, París, 2008.

____, *Rétrovolutions*, Stock, París, 2010.

____, *Vers un multiculturalisme français: l'empire de la coutume*, Aubier, París, 1996.

Appadurai, Arjun, *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, Grijalbo, México, 1991.

Babadzan, Alain, " 'L'indigénisation de la modernité'. La permanence culturel selon Marshall Sahlins", en *L'Homme*, Núm. 190, París, 2009.

Barth, Fredrik (Comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

Bateson, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*, Ballantine Books, Nueva York, 1972.

Bauman, Zygmunt, "De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad", en Hall Stuart y Paul du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

____, *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid, 2001.

Becker, Gary, "Investment in Human Capital: A Theoretical Analysis", en *Journal of Political Economy*, Vol. 70, Núm. 5, University of Chicago Press, 1962.

Berger, John, *Hold Everything Dear: Dispatches on Survival and Resistance*, Vintage International, Nueva York, 2007.

____, *Modos de ver*, Gustavo Gili, Barcelona, 2007.

Bickerton, Derek, *Language and Species*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

Blaffer Hrdy, Sarah, *Les instincts maternels*, Payot, París, 2002.

Blake, Janet, "On Defining the Cultural Heritage", en *International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 49, Núm. 1, British Institute of International and Comparative Law/Cambridge University Press, Londres, 2000.

Boisier, Sergio, *Teorías y metáforas sobre desarrollo territorial*, Cepal ONU, Santiago de Chile, 1999.

Bollème, Geneviève, *El pueblo por escrito. Significados culturales de "lo popular"*, Conaculta/Grijalbo, México, l990.

Bonfil, Guillermo, "Descolonización y cultura propia", en *Obras escogidas*, Tomo 4, CIESAS/INI, México, l995.

Botwinick, Howard, *Persistent Inequalities. Wage Disparity under Capitalist Competition*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1993.

Bourdieu, Pierre, "David Hume", en *Méditations pascaliennes*, Points, París, 2003.

____, "La esencia del neoliberalismo" en Pierre Bourdieu, *Seis artículos de Pierre Bourdieu publicados en Le Monde Diplomatique*, Aún Creemos en los Sueños, Santiago de Chile, 2002.

____, *Contrafuegos*, Anagrama, Barcelona, 1999.

____, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Tomo 1, Liber/Raison d'Agir, París, 1998.

____, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1988.

____, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Raisons d'Agir/ Seuil, París, 2012.

Carroll, William K., *The Making of a Transnational Capitalist Class: Corporate Power in the 21st. Century*, Zed Books, Londres, 2010.

Chomsky, Noam y Morris Halle, *The Sound Pattern of English*, Harper & Row, Nueva York, 1968.

Churión, José Rubén, *Economía al alcance de todos*, Alfadil, Caracas, 1994.

Cohen, Ernesto, Rolando Franco y Pablo Villatoro, "Honduras: el programa de asignación familiar", en Ernesto Cohen y Rolando Franco, *Transferencias con corresponsabilidad. Una mirada latinoamericana*, Flacso, México, 2006.

Comaroff, Jean y Comaroff John, *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview Press, Colorado, 1992.

____, *Etnicidad S.A.*, Katz, Argentina, 2011.

Cosmides, Leda, y John Tooby, "Cognitive Adaptation for Social Exchange", en Jerome H. Barkow, Leda Cosmides y John Tooby (Eds.), *The Adapted Mind, Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, Nueva York, 1992.

Cuche, Denys, "Nouveaux regards sur la culture: l'évolution d'une notion en anthropologie", en *Sciences Humaines*, Núm. 77, París, noviembre 1997.

____, *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte,

París, 2010.
De Gortari, Ludka, “Comunidad como forma de tenencia de la tierra”, en *Estudios agrarios,* Núm. 8, Procuraduría Agraria, México, julio-septiembre 1997.
De San Eugenio Vela, Jordi, *Teoría y métodos para marcas de territorio*, UOC, Barcelona, 2012.
De Teresa, Ana Paula, (Coord.), *La nueva relación campo-ciudad y la pobreza rural*, Tomo II, en la serie La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio, UNAM/INAH/UAM-A, México, 1996.
Denison, Edward F., “Measuring the Contribution of Education (and the Residual) to Economic Growth”, en *The Residual Factor and Economic Growth*, OECD Secretariat, París, 1964.
Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México, 1996.
____, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2006.
Douglas, Mary y Baron Isherwood, *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*, Grijalbo/CNA, México, 1990.
Douglas, Mary, Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, Siglo XXI, Madrid, 1973.
Dunbar, Robin, *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.
____, *Human Evolution: Our Brains and Our Behavior*, Oxford University Press, Nueva York, 2016.
Eguizábal, Raúl, “Publicidad y consumo”, en *Telos*, Núm. 24, Madrid, 1990.
____, *Historia de la publicidad*, Eresma & Celeste, Madrid, 1998.
Esquivel Hernández, Gerardo, “Desigualdad extrema en México. Concentración del poder económico y político”, Oxfam, México, 2015.
Etefanía, Joaquín, *Contra el pensamiento único*, Taurus, Barcelona, 2000.
Fauconnier, Gilles y Mark Turner, *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind’s Hidden Complexities*, Basic Book, Nueva York, 2002.
Fauconnier, Gilles, *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Languages*, Cambridge University Press, Nueva York, 1994.
Favre, Henri, “La emergencia de identidades étnicas y la multiculturización de la sociedad en América Latina”, en *Revista de historia internacional*, Núm. 24, CIDE, México, 2006.
Featherstone, Mike, *Cultura del consumo y posmodernismo*, Amorrortu, Buenos Aires, 2000.

Fernández, José Manuel, “La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica”, en *Cuadernos de Trabajo Social*, Núm. 18, Universidad Complutense de Madrid, 2005.

Firat, Fuat A., y Alladi Venkatesh, “Posmodernity: The Age of Marketing”, *International Journal of Research in Marketing*, Vol. 10, Núm. 3, 1993.

Firat, Fuat A., Nikhilesh Dholakia y Alladi Venkatesh, “Marketing in a postmodern world”, en *European Journal of Marketing*, Vol. 29, Núm. 1, 1995.

Fiszbein, Ariel y Norbert Schady (Eds.), *Conditional Cash Transfers. Reducing Present and Future Poverty*, Banco Mundial, Washington, 2009.

Foladori, Guillermo, *Controversias sobre sustentabilidad. La coevolución sociedad-naturaleza*, Miguel Ángel Porrúa/UAZ/COBAEZ, México, 2001.

Foucault, Michel, “El sujeto y el poder”, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988.

____, “La voluntad de saber”, primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, texto publicado en: Sonia Arribas, Germán Cano, Javier Ugarte (Coords.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, CSIC/La Catarata, Madrid, 2010

____, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977.

____, *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

____, *Seguridad, territorio, población,* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

____, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

François, Jacques, *La genèse du langage et des langues*, Sciences Humaines, París, 2018.

Friedman, Milton, *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966.

Friedman, Milton y Rose Friedman, *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*, Grijalbo, México, 1982.

Friedman, Milton, Otto, S., Christiansen F., “Genes, Culture and Inequality”, en K. J. Arrow, S. Bowles, S. N. Durlauf (Eds.), *Meritocracy and Economic Inequality*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2000.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1988.

Godelier, Maurice, “Fetichismo, religión y teoría general de la ideología en Marx”, en *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

____, *Racionalidad e irracionalidad en economía*, Siglo XXI, México, 1974.

González de la Rocha, Mercedes, “La vida después de Oportunidades: impacto del Programa a diez años de su creación”, en *Evaluación externa del Programa Oportunidades 2008. A diez años de intervención en zonas rurales (1997-2007),* Secretaría de Desarrollo Social, México, 2008.

González Martín, A., “Publicidad”, en Ángel Benito (Dir.), *Diccionario de Ciencias y Técnicas de la Comunicación*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1991.

Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultur*a, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.

Granovetter, Mark, “Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness”, *American Journal of Sociology*, Vol. 91, Núm. 3, University of Chicago Press, noviembre 1985.

Grimson, Alejandro, “Culture and Identity: Two Different Notions”, en *Social Identities*, Vol. 16, Núm. 1, Portsmouth, Hampshire, enero-junio 2010.

____, “Diversidad y cultura: reificación y situacionalidad”, en *Tábula Rasa*, Núm. 8, Bogotá, enero-junio 2008.

Hacking, Ian, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi?*, La Découverte, París, 2008.

Harvey, David, *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*, Akal, Madrid, 2007.

Héritier, Françoise, *Masculino/Femenino II, Disolver la jerarquía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (Eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Nueva York, 1983.

Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1991.

Ibarrarán, Pablo y Juan Miguel Villa, “Labor Markets and Conditional Cash Transfers: Implications for Poverty Reduction of Oportunidades in Mexico”, ponencia presentada en el XIV Meetings of the LACEA/IADB/WB/UNDP Research Network on Inequality and Poverty (NIP), Tulane University, New Orleans, 2010.

Jameson, Fredric, *Ensayos sobre el posmodernismo*, compilado por Horacio Tarcus y traducido por Esther Pérez, Christian Ferrer y Sonia Mazzco, Imago Mundi, Buenos Aires, 1991.

Johnson, Harry, *Sociología*, Paidós, Buenos Aires, 1973.

Kahn, J. S., *El concepto de cultura: textos fundamentales. Escritos de Tylor (1871), Kroeber (1917), Malinowski (1931), White (1959), y Goodenough (1971)*, Anagrama, Barcelona, 1975.

Kapstein, Ethan, *Governing the Global Economy: International Finance and the State*, Harvard University Press, Cambridge, 1994.

Keesing, Roger M., "Teorías de la cultura", en Honorario M. Velasco, (Comp.), *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas,* UNED, Madrid, 1993.

Klein, Naomi, *La stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, Actes Sud, Arlés, 2008.

Kroeber, Alfred L. y Talcott Parsons, "The concepts of Culture and Social System", en *The American Sociological Review*, Vol. 23, Núm. 5, octubre 1958.

Kroeber, Alfred L., Clyde Kluckhohn, Wayne Untereiner, Alfred G. Meyer, "Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions", en *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Vol. 47, Núm. 1, Harvard University, Cambridge, 1952.

Krugman, Paul, "La competitividad, una obsesión peligrosa", en *El internacionalismo "moderno", la economía internacional y las mentiras de la competitividad*, Crítica, Barcelona, 1977.

Kuper, Adam, "The Return of the Native", en *Current Anthropology*, Vol. 44, Núm. 3, University of Chicago, 2003.

____, *Cultura: la versión de los antropólogos*, Paidós, Barcelona, 2001.

____, *The Invention of Primitive Society*, Routledge, Londres/Nueva York, 1991.

Lash, Scott y John Urry, *Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.

Lautier, Bruno, "Les malheureux sont les puissants de la terre", en *Revue Tiers Monde*, Tomo XXXVI, Núm. 142, IEDES, París, abril-junio 1995.

Levy, Santiago, *Progress Against Poverty. Sustaining Mexico's Progresa-Oportunidades Program*, Brooking's Institution Press, Washington, 2006.

Li, Víctor, "Marshall Sahlins and the Apotheosis of Culture", en *The New Centennial Review,* Vol. 1, Núm. 3, Michigan State University Press, 2001.

Logan, Robert K., *The Alphabet Effect: A Media Ecology Understanding of the Making of Western Civilization*, Hampton Press, Nueva York, 2004.

Lucas Martín, Francisco Javier, *Globalización e identidades: claves políticas y jurídicas*, Icaria, Barcelona, 2003.

MacNeilage, Peter F., *The Origin of Speech*, Oxford University Press,

Nueva York, 2008.
Mandel, Ernest, *El capitalismo tardío*, Era, México, 1979.
Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México, 1968.
Margulis, Mario, "Ideología, fetichismo de la mercancía y reificación", en *Estudios sociológicos*, Vol. XXIV, Núm. 1, El Colegio de México, México, enero-abril 2006.
Marx, Karl, *La ideología alemana*, primera parte en "Feuerbach", Grijalbo, Barcelona, 1970.
Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, Traducción de Vicente Romano, Akal, México, 1976.
____, *El Capital. Crítica de la economía política,* Tomo I, nueva versión del alemán por Wenceslao Roces, estudio introductorio de Ignacio Perrotini, prólogo y cuidado de la edición Ricardo Campa, 4ª Ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
Maturana, Humberto y Francisco Varela, *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Lumen, Buenos Aires, 2003.
Morin, Edgar, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, París, 1973.
____, *Para salir del siglo XX*, Kairós, Barcelona, 1984.
Moscovici, Serge, *La société contre nature*, Union Générale d'Éditions, París, 1972.
Moyo, Sam; Paris Yeros, "El resurgimiento de los movimientos rurales bajo el neoliberalismo", en Sam Moyo y París Yeros (Coords.), *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), Buenos Aires, 2008.
Nehru, Vikram, Eric Swanson y Ashutosh Dubey, "A New Database on Human Capital Stock in Developing and Industrial Countries: Sources, Methodology, and Results", en *Journal of Development Economics,* Vol. 46, Núm. 2, Washington, 1995.
O'Keefe, Roger, "The Meaning of 'Cultural Property' under the 1954 Hague Convention", en *Netherlands International Law Review*, Vol. 46, Núm. 1, Ámsterdam, 1999.
Olins, Wally, *El libro de las marcas*, Océano, Barcelona, 2009.
Orozco Ramírez, Mariana, *Desarrollo humano, salud reproductiva y pobreza: el programa Oportunidades en Valle Real, Valle Nacional, Oaxaca*, Tesis de doctorado presentada en el Posgrado de Ciencias Antropológicas de la UAM-I, México, 2014.
Parnell, Susan y Sophie Oldfield (Eds.), *The Routledge Handbook on Cities of the Global South*, Routledge, Nueva York, 2014.

Pérez Montfort, Ricardo "Representación e historiografía en México 1930-1950. 'Lo mexicano' ante la propia mirada y la extranjera" en *Historia Mexicana*, Vol. LXII, Núm. 4(248), El Colegio de México, abril-junio 2013.

____, *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*, CIESAS/CIDHEM, México, 2000.

____, *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, CIESAS/CIDHEM, México, 2003.

____, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, CIESAS, México, 2007.

Polanyi, Karl, "Aristóteles descubre la economía", en Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson (Cords.), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976.

Polanyi, Karl, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Endymion/Cruz Verde, Madrid, 1989.

____, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson (Coords.), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976.

Przyborowska-Klimczak, Anna, "Les notions des 'biens culturels' et du 'patrimoine culturel mondial' dans le droit international", en *Polish Yearbook of International Law*, Vol. XVIII, 1989-1990, Varsovia, 1992.

Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1986.

Robinson, William I., *América Latina y el capitalismo global. Una perspectiva crítica de la globalización*, Siglo XXI, México, 2015.

____, *Una teoría sobre el capitalismo global: producción, clase y Estado en un mundo trasnacional*, Desdeabajo, Bogotá, 2007.

Robles Berlanga, Héctor Manuel, "Saldos de las reformas de 1992 al Artículo 27 constitucional", *Estudios Agrarios,* Núm. 38, Procuraduría Agraria, México, mayo-agosto 2008.

Rodríguez-Oreggia, Eduardo y Samuel Freije-Rodríguez, "Evaluación de impacto sobre empleo, salarios y movilidad ocupacional intergeneracional del Programa Oportunidades", en *Evaluación externa del Programa Oportunidades 2008. A diez años de intervención en zonas* rurales *(1997-2007)*, Secretaría de Desarrollo Social, México, 2008.

Russell Hochschild, Arlie, *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*, Katz, Madrid, 2008.

Sahlins, Marshall, "Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History", en *The Journal of Modern History*, Vol. 65, Núm. 1, University of Chicago Press, 1993.

Sahlins, Marshall, Islas de historia: la muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia, Gedisa, Barcelona, 1988.

____, *La découverte du vrai sauvage, et autres essais*, Gallimard, París, 2007.
Salama, Pierre y Bruno Lautier, "De l'histoire de la pauvreté en Europe à la pauvreté dans le Tiers Monde" en *Revue Tiers Monde*, Tomo XXXVI, Núm. 142, IEDES, París, abril-junio 1995.
Sartre, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, París, 1938 (reeditado por Le Livre de Poche, París, 2000).
Saskia Sassen, *The Global City*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1991.
Sassen, Saskia, *Una sociología de la globalización*, Katz, Buenos Aires, 2007.
Schaeffer, Jean-Marie, *El fin de la excepción humana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
Schultz, Theodore W., *Investment in Human Capital. The Role of Education and of Research*, Collier-Macmillan Limited, Londres, 1971.
Searle, John Rogers, *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 2004.
Simmel, Georg, *Filosofía del dinero*, Capitán Swing, Madrid, 2013.
Sklair, Leslie, "La clase capitalista trasnacional y el discurso de la globalización", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. XLV, Núm. 186, Universidad Nacional Autónoma de México, septiembre-diciembre 2002.
Stavenhagen, Rodolfo (Coord.), *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, El Colegio de México/Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, 1988.
Swartz, David, *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1997.
Tetreault, Darcy Victor, "La política social y los programas para combatir la pobreza en México ¿Oportunidades para quiénes?", en *Estudios Críticos del Desarrollo*, Vol. II, Núm. 2, Universidad Autónoma de Zacatecas, primer semestre, 2012.
Toledo, Alejandro, *Economía de la biodiversidad*, Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, Serie Textos Básicos para la Formación Ambiental, Núm. 2, México, 1998.
Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1994.
Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid 1980.
Valenzuela, José Carlos, "El México neoliberal: economía y descomposición social" (manuscrito inédito), México, enero 2016.
Vázquez, Francisco, " 'Empresarios de nosotros mismos'. Biopolítica,

mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal", en Javier Ugarte (Ed.): *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Anthropos, Barcelona, 2005.
Verón, Eliseo, *Conducta, estructura y comunicación*, Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1968.
Wieviorka, Michel, *L'espace du racisme*, Seuil, París, 1991.
Wright, Susan, "La politización de la 'cultura' ", en *Anthropology Today,* Vol. 14, Núm. 1, Royal Anthropological Institute, Londres, febrero de 1998 (Traducción de Florencia Enghel, Revisión Técnica de Mauricio F. Boivin y Julieta Gaztañaga).

Bibliografía en internet

Barrera Luna, Raúl, "El concepto de cultura: definiciones, debates y usos sociales", *Revista de Claseshistoria*, Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales, Artículo Núm. 343, febrero 2013, p. 10. URL: www.claseshistoria.com/revista/2013/articulos/barrera-concepto-cultura.html
Bourdieu, Pierre, "La esencia del neoliberalismo". URL: https://ssociologos.com/2013/06/16/pierre-bourdieu-la-esencia-del-neoliberalismo/
Carmona, Ernesto, "660 individuos y 147 corporaciones controlan la economía mundial", 27/02/2013. URL: https://ssociologos.com/2013/02/27/660-individuos-y-147-corporaciones-contro lan-la-economia-mundial/
Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2004, "Profodeci, Reglas operativas 2004": 1-2, *cfr*. Profodeci, 2004. URL: http://www.cdi.gob.mx/coneval/evaluacion_desarrollo_culturas_2004.pdf
Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), "Medición de la pobreza en México y en las Entidades Federativas 2014", 23/07/2015. URL: www.coneval.gob.mx
Consejo Nacional para la Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), "Informe de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, 2016", 13/03/2017. URL: www.coneval.gob.mx
Dortier, Jean-François, "Langage et évolution: nouvelles hypothèses", *Sciences Humaines*, Núm. 144, París, diciembre 2003. URL: http://1libertaire.free.fr/OrigineLangage.html
Editorial, "Seguridad: encuentros a modo", *La Jornada*, 20/12/2014. URL: http://www.jornada.unam.mx/2014/12/20/editorial
"El Banco Mundial critica 'Oportunidades' porque no otorga a los

beneficiados la posibilidad de salir de la pobreza", *SinEmbargo.mx*, 26/08/2014. URL: http://www.sinembargo.mx/26-08-2014/1098393

"En México, sólo 45% de horas trabajadas se pagan: Inegi", *El Financiero*, 13/07/2015. URL: http://www.elfinanciero.com.mx/economia/en-mexico-55-de-horas-dedicadas-al-trabajo-contribuyen-a-economia.html

Friedman, Milton (frase). URL: https://citas.in/frases/64826-mil ton-friedman-uno-de-los-mas-grandes-errores-es-juzgar-a-las-pol/

Gutiérrez, Tatiana, "Jornada laboral de 6 horas, ¿clave de la productividad?", 10/12/2014. URL: http://www.altonivel.com.mx/47376-jornadas-de6-horas-la-clave-de-la-productividad.html

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), "Encuesta Nacional sobre el Uso del Tiempo (ENUT) 2014". URL: http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/ENUT_2014_1.pdf

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), "Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares 2014" (ENIGH), URL: http://www.elfinanciero.com.mx/economia/en-mexi co-55-de-horas-dedicadas-al-trabajo-contribuyen-a-economia.html

Kentor, Jeffrey, David Smith y Michael Timberlake "The World-System's City System: A Research Agenda". URL: https://irows.ucr.edu/conferences/globgis/papers/Smith.htm

Martínez Cobo, José, "Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas", ONU, 1986. Doc. E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.1-4. parr. 30. URL: http://documents.worldbank.org/curated/en/373011468196447687/text/104772-PUB-ADD-ISBN-PUBLIC-Bari%C3%A9-Pueblo-Indige nas-Constituciones-compl.txt

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), "Nuestra diversidad creativa, Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo", Fundación Santa María/Ediciones SM, 1997. URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000103628_spa

Phillips, Peter y Kimberly Soeiro, "The Global 1%: Exposing the Transnational Ruling Class". URL: https://www.projectcensored.org/the-global-1-exposing-the-transnational-ruling-class/

Pujol Humet, Josep Oriol, "La sociedad no existe", *El Periódico,* Cataluña, 09/07/2013. URL: http://www.elperiodico.com/es/noticias/opinion/sociedad-existe-josep-oriol-pujol-humet-2488509

Rodríguez, Israel, "Disminución marginal del desempleo, pero

aumenta la ocupación informal", *La Jornada*, 13/02/2016. URL: http://www.jornada.unam.mx/2016/02/13/economia/025n1eco

Rodríguez, Ivet, "Fondo Conacyt-Sener sólo beneficia a trasnacionales", 19/08/2014. URL: http://www.manufactura.mx/ener gia/2014/08/19/fondo-conacyt-sener-solo-beneficia-a-transna cionales

Siscar, Majo y Yosune Chamizo, "Las políticas contra la pobreza en México: 20 años de combate fallido", *Animal Político*, 09/07/2015. URL: http://www.animalpolitico.com/2015/07/las-politicas-contra-la-desigualdad-en-mexico-20-anos-de-combate-fallido/

Sierra Francisco, "La publicidad", Departamento de Periodismo, Universidad de Sevilla. URL: https://www2.uned.es/ntedu/espanol/master/primero/modulos/teoria-de-la-informacion-y-comunicacion-audiovisual/publicidad.htm

Vitali, Stefania, James B. Glattfelder y Stefano Battiston, "The Network of Global Corporate Control", *Plos One*, Vol. 6, Núm. 10, octubre 2011. URL: https://doi.org/10.1371/journal.pone.0025995

Waugh, Rob, "Does one 'super-corporation' run the global economy? Study claims it could be terrifyingly unstable", 20/10/2011. URL: https://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2051008/Does-super-corporation-run-global-economy.html

Portada de la Colección de Canciones Populares Oaxaqueñas
1928

II

En búsqueda de la "canción tipo" oaxaqueña: educación rural, turismo y unidad regional en tiempos de Genaro V. Vásquez[1]

LILIANA TOLEDO GUZMÁN
El Colegio de Morelos/UAEM

Genaro V. Vásquez, quien fuera gobernador interino de Oaxaca entre 1924-1928, se interesó en el folclore oaxaqueño desde antes de que ocupara este cargo político. En 1924 había publicado *Música popular y costumbres regionales del estado de Oaxaca*, en donde apuntó: "Para un oaxaqueño, indio o aristócrata, soldado o científico, el 'Dios nunca muere'. No hay música más grata después del Himno Nacional".[2] Vásquez manifestó en múltiples ocasiones que el gusto musical podía hermanar posiciones sociales e ideas políticas. Siguiendo ese orden de ideas, se advertía que el futuro gobernador suponía que existía una especie de jerarquía simbólica en la que el Himno Nacional se encontraba por encima del "Dios nunca muere", siendo el primero representante sonoro de la cultura nacional, y el segundo, de la regional oaxaqueña.

En 1928, a unos meses de que terminara el mandato del llamado gobierno socialista de Genaro Vásquez, se publicó a instancias de su administración un álbum titulado *El espíritu de la música oaxaqueña*,[3] cuyo contenido constaba de una selección de piezas procedentes de un concurso que fue convocado con el propósito de crear la "canción tipo oaxaqueña". En el encabezado de este ejemplar se lee lo siguiente: "Final de la primera etapa en la Canción Regional." Este mismo álbum se reeditó en 1930, con apenas unos ligeros cambios. Entre las pocas diferencias que se encuentran entre ambos ejemplares se puede mencionar que en la segunda edición se incluyó una pieza de Genaro Vásquez y se excluyeron otras, por ser consideradas "ajenas a lo oaxaqueño".

Tanto la edición de 1928 como la de 1930 se acompañaron de textos introductorios a la música, en los que se expresaron los

objetivos de dichas publicaciones. Estos propósitos se manifestaron en dos ideas que se mencionaban de forma recurrente a lo largo de ambos álbumes: por un lado, se hablaba de que la música podía funcionar como elemento de unificación racial de la sociedad oaxaqueña. Esta noción de unidad implicaba la civilización y "la redención del indio", como lo refirió el propio Vásquez en la introducción al álbum *El espíritu de la música oaxaqueña*. Por otro lado, se expresaba que la música constituía el "nexo del alma colectiva". Aquellas declaraciones se dieron en el entorno de un estado dividido que había vivido durante aquellos años numerosas pugnas políticas.

La política oaxaqueña de los años veinte del siglo pasado fue particularmente turbulenta. A pesar de que se había extinguido la rebelión delahuertista, el gobierno de Plutarco Elías Calles tuvo que lidiar con las atomizadas fuerzas políticas del país, incluyendo las de Oaxaca. En 1924, por ejemplo, se dio un enfrentamiento entre José Vasconcelos y el soberanista Onofre Jiménez por la gubernatura del estado. Fue Onofre Jiménez quien asumió el poder estatal, a pesar de los cuestionamientos sobre la legalidad de su triunfo electoral. No obstante, un año después, Jiménez fue retirado del cargo, ya que los soberanistas creían que Oaxaca debía salir del pacto federal, entre otros planteamientos políticos que se oponían al callismo que había asumido el poder nacional hacía muy poco tiempo. Algunos intentos por destituir a Onofre Jiménez fueron promovidos por José Maza Sánchez, por un lado, y por Genaro V. Vásquez, por otro. Finalmente, Onofre Jiménez fue desaforado, tras de lo cual Calles nombró como gobernador interino a Genaro V. Vásquez. Fue con este hecho que concluyó la etapa del caudillismo oaxaqueño y el contexto turbulento durante el cual Vásquez asumió la gubernatura de Oaxaca en 1924.[4]

Genaro V. Vásquez manifestó en las mencionadas publicaciones que en aquel entonces la sociedad oaxaqueña no tenía "conciencia colectiva" ni "conciencia de especie", y que por lo tanto, ellas debían crearse.[5] Se afirmó que gracias a las iniciativas del gobernador, la música se estaba convirtiendo en ese "nexo de unión espiritual entre los ángulos del alma colectiva".[6] Sobre las particulares de estas publicaciones se volverá más adelante, antes de eso vale reflexionar sobre algunas cuestiones: ¿a qué se refería Vásquez con "conciencia colectiva"?, ¿qué dimensión tomaba esta idea en la música que se ejecutaba en aquel entonces a instancias del gobierno del estado de Oaxaca? Para ensayar una respuesta a estas preguntas habría que pensar que lo simbólico es político, y a su vez, que las políticas culturales responden a determinados modelos económicos y a circunstancias sociales que van más allá del acto creativo y de la

práctica musical. Además, habría que remitirse también a las respuestas que se daban en el ámbito nacional a estas mismas preguntas.

En la década de los años veinte del siglo pasado, la unidad nacional fue uno de los preceptos centrales de la política mexicana, ideado y puesto en práctica en buena medida a través de la Secretaría de Educación Pública (SEP). En este sentido, el estudio de lo que acontecía en la educación musical rural es un elemento clave que nos permitirá comprender el nacionalismo musical mexicano con mayor cabalidad. De aquella época pueden reconocerse actores fundamentales que mediaron entre quienes confeccionaron este programa y quienes lo pusieron en práctica. Tanto el secretario de Educación, José Manuel Puig Casauranc, como Moisés Sáenz, subsecretario de la misma dependencia, y Rafael Ramírez, jefe de las Misiones Culturales, abogaron por la unidad nacional y sostuvieron que la escuela sería una de las vías para alcanzarla. Sin embargo, la realidad política y social de México distaba mucho de la aspiración aglutinadora de quienes preconizaban dicha idea. Las vicisitudes y contradicciones que surgieron a partir de la ejecución de este precepto unificador fueron registradas particularmente por los maestros misioneros, quienes tuvieron contacto directo con las comunidades rurales y con sus expresiones artísticas tan diversas.[7]

Los planteamientos formulados en favor de la unidad nacional tenían una intención política, más allá de la meramente musical que enunció el propio Genaro V. Vásquez en el álbum de música de 1928. Había detrás de aquellos esfuerzos la determinación por centralizar los poderes del estado en todos los niveles, cooptar las fuerzas políticas y desarticular las distintas facciones que surgieron después de la Revolución mexicana. Todo esto significaba también establecer los cánones de la cultura mexicana que favorecieran la idea de la unidad nacional. En la segunda mitad de la década de los años veinte el presidencialismo era apenas una figura en construcción. El centralismo político no se afianzó sino hasta la década siguiente, gracias a la creación del Partido Nacional Revolucionario (PNR) en 1929, que logró cooptar las diferentes corporaciones que operaban en distintos estados de la República:

> Hacia 1925 en el país se integran núcleos compuestos por diversos bandos, a los cuales se les nombra “grandes asociaciones”, “grandes confederaciones” o simplemente partidos. Destacan por su composición, tamaño e influencia el Gran Partido Oriental Veracruzano, compuesto por más de 150 clubes y partidos; el Socialista Radical Tabasqueño, que agrupaba 544 organizaciones partidarias y 164 ligas de resistencia y el Liberal Progresista Chihuahuense, con 242 delegaciones.[8]

Anselmo Arellanes refiere que Oaxaca contribuyó de manera importante en este proceso de centralización política, ya que la Confederación de Partidos Socialistas de Oaxaca (CPSO) participó en la fundación del PNR. También apunta Arellanes que 1932 fue el año de la desaparición de los partidos regionales, ya que el PNR no los convocó a la convención que debía realizarse ese año, y finalmente, en 1933, los excluyó de sus estatutos minando la participación política de los partidos pequeños en la toma de decisiones que tuvieran alcances nacionales. Ese fue el primer atisbo claro de la exclusión de los partidos regionales y de su asimilación al proyecto nacional.[9]

Lo anterior muestra la heterogeneidad de las fuerzas políticas que operaban a nivel local, y en ese sentido, el reto que supusieron para el PNR, que necesitaba desarticularlas para lograr la centralización del poder político. ¿Qué sentido tuvo todo esto en la cultura nacional, en general, y en la oaxaqueña en particular? En primer término, la figura de Genaro V. Vásquez fue crucial en el proceso de centralización política oaxaqueña y en el cierre de filas con el poder nacional. Por mencionar un ejemplo, fue durante su gestión que se creó la mencionada CPSO, que contribuyó a afianzar el poder del PNR, como se ha señalado. De esta forma, Vásquez se alineó con el gobierno nacional a través de la alianza con Plutarco Elías Calles tras un largo periodo en el que Oaxaca se vio envuelto en enfrentamientos de los gobiernos locales con el poder nacional.[10]

De este modo, el proyecto político de Vásquez siguió los mismos preceptos que operaron en el ámbito nacional, es decir, la búsqueda de la unidad, en este caso, la regional. Bajo el lema "Carreteras y escuelas", el gobierno de Vásquez se propuso tender redes entre las diversas regiones oaxaqueñas. La unidad a la que se refería Vásquez contemplaba conectar al estado desde diversos ángulos, no sólo el político o el económico. En este sentido, el proyecto cultural y educativo fue muy importante en términos ideológicos, ya que la comunicación fue un asunto que podía entenderse lo mismo en el trazado de vías carreteras y el tendido de líneas telefónicas, como en la difusión de una cultura en particular, la *oaxaqueña*.

La folclorización de las distintas regiones de Oaxaca y su estereotipificación surgida justo en el periodo de Vásquez, contribuyó a disimular y situar un debate que debió ser primordialmente económico y político casi exclusivamente en el terreno de lo cultural. "Lo popular" pasó a formar parte del capital cultural del que se vanagloriaba el estado, en tanto persistían las condiciones de desigualdad económica y social entre los sectores de la población que fueron folclorizados. La razón cultural en los años veinte se convirtió

en buena medida en la justificación de las disparidades sociales y en la evasión de sus causas.[11]

Fue así como a partir de 1925 se produjeron en Oaxaca una buena cantidad de proyectos culturales equivalentes a los que surgieron a nivel nacional, debidos a la ya mencionada alineación del gobierno de Vásquez con el de Calles. Por otro lado, Vásquez se propuso hacer notar *lo oaxaqueño* de entre las distintas expresiones regionales que se promovían desde el centro del país, primordialmente a través de la SEP. A estos dos ámbitos se sumaría uno más, el económico, que vio en la comercialización del folclore una importante veta de explotación del capital cultural del país.

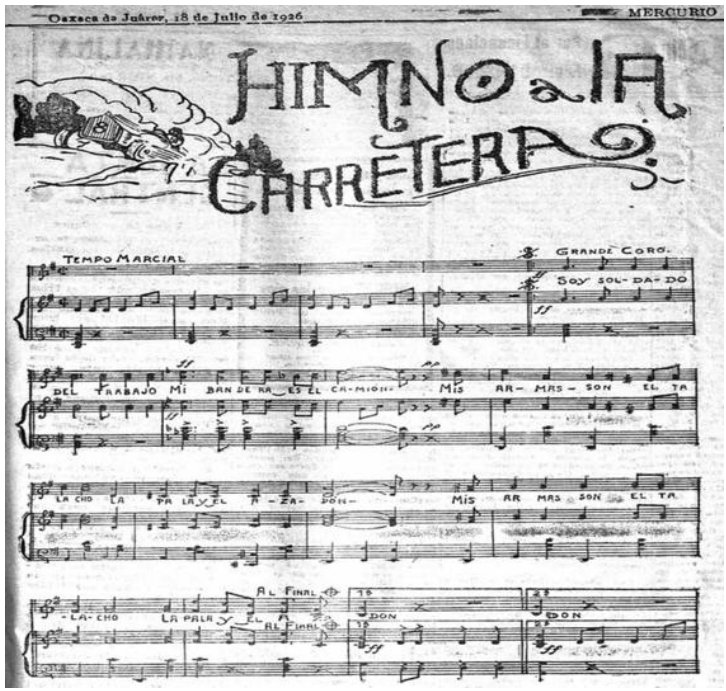
GENARO V. VÁSQUEZ Y LA MÚSICA

El interés de Genaro V. Vásquez por la música no sólo se debió a un mandato impuesto desde el gobierno federal para impulsar el folclore regional, ya que él mismo llegó a componer algunas obras musicales dada su personal afición al arte. La música fue acompañante frecuente en sus campañas políticas. Por ejemplo, a efectos de la construcción de las carreteras que se había propuesto su gobierno, creó la Junta Central de Caminos de Oaxaca. El objetivo de esta sociedad fue agrupar a los comités y subcomités que se habían creado años atrás, durante la construcción de las carreteras Oaxaca-Mixteca y Ejutla-Puerto Escondido, y los que en adelante se crearan en el tramo que iba de Oaxaca al Istmo de Tehuantepec. En la misma edición del *Mercurio* en la que se publicó esta noticia se incluyó la partitura del "Himno a la carretera", el cual decía:

> Soy soldado del trabajo
> mi bandera es el camión
> mis armas son el talacho
> la pala y el azadón.[12]

El impulso que se le dio a las comunicaciones en los años veinte del siglo pasado en Oaxaca tuvo un sentido evidentemente económico vinculado a la naciente industria turística. Ya desde entonces el folclore empezaba a aparecer como un gran campo de exploración económica. Al respecto puede mencionarse la Exposición Regional Oaxaqueña de 1926, organizada para conmemorar las fiestas patrias. Otra exposición en la que participó el estado de Oaxaca fue en la de la ciudad de Toronto, realizada en el mismo año. En el diario oaxaqueño

Mercurio se publicó una crónica de lo que transcurrió no sólo en la exposición de Toronto de 1926, sino también en la del año anterior. En esta reseña se menciona que el Departamento de Comercio fue el encargado de hacer las gestiones necesarias para que dicho evento se llevara a cabo, y que a aquella exposición habían asistido millón y medio de personas, que en su mayoría eran compradores. Según este reporte, entre los productos mexicanos que más llamaron la atención en la ciudad canadiense, además de los textiles, los azulejos y la loza de Oaxaca y Guadalajara, se encontraba la música. En la crónica del *Mercurio* se manifestó que todos aquellos productos se enviarían nuevamente a Toronto para su comercialización.[13]



“Himno a la carretera”, 1926

Como se ve en el citado caso de la Exposición de Toronto de 1926, tanto en Oaxaca como en el resto del país la música folclórica empezó a ser considerada como un bien comercial cuya venta podía explotarse a nivel internacional. A pesar de que en la prensa de la época no se registraron los títulos de las piezas que se exhibieron en aquella exposición, es altamente probable que la música referida surgiera de las tantas recopilaciones que se habían hecho hasta entonces, o de los concursos impulsados a través de la SEP y de otras instancias, como las escuelas públicas.

Un hecho que en el caso de Oaxaca podría comprobar esta hipótesis, es el nuevo planteamiento que se le dio a la reimpresión del álbum *El espíritu de la música oaxaqueña* en 1930. En contraste con el álbum de 1928, el de 1930 definitivamente eliminó toda la música calificada por sus editores como "ajena a lo oaxaqueño". La primera pieza que quedó fuera de esa segunda impresión fue el bambuco "Una casita en el campo". En la presentación que se hace a la edición de 1930 se explica cómo fue que se excluyó esta pieza. El argumento central fue que el estado de las investigaciones sobre la canción oaxaqueña había alcanzado tal nivel que podían ya prescindir de las piezas con influencias extranjeras, como el bambuco, que a pesar de haber sido compuesto por el oaxaqueño Samuel Mondragón remitía a un género colombiano.

A excepción de "Una casita en el campo", las variaciones del repertorio entre ambos álbumes fueron mínimas. Otra diferencia interesante entre las dos ediciones fue que la de 1930 estaba dirigida al Primer Congreso Nacional de Turismo y Tercero Nacional de Caminos. Además, en la publicación se anunció que el gobernador en turno, Francisco López Cortés, había lanzado una convocatoria para que se realizara el Segundo Concurso de la Canción Popular, que daría lugar al segundo tomo de canciones oaxaqueñas, dando continuidad así al proyecto de Genaro V. Vásquez iniciado la década anterior. Según lo expuesto en la reedición del álbum de 1930, este nuevo volumen sería presentado en la Fiesta de la Azucena, también conocida como "Lunes del Cerro", que años más tarde se convertiría en la Guelaguetza. Jesús Lizama Quijano refiere que en realidad no se tiene certeza de las supuestas raíces prehispánicas de la fiesta conocida como Lunes del Cerro. El autor opina que ésta tuvo un origen religioso en la época virreinal, y que su secularización vino con el siglo XX y la Revolución mexicana:

> Sin embargo, el mayor impulso a calificar esta fiesta como típica, propia y auténtica de Oaxaca se dio a partir de 1928, cuando tomó un cariz más regional. De Lunes del Cerro pasó a llamarse "Fiesta de la Azucena" y en ella se pretendían rememorar las fiestas y costumbres de los pueblos precolombinos [...]. Este periodo está incluido dentro del nacimiento del regionalismo oaxaqueño [...] que se dio en el contexto de los años posrevolucionarios. Lo local fortalecía lo nacional y a través de lo uno se llegaba al conocimiento de lo otro [...]. En esta búsqueda por construir su fiesta se pasarán los oaxaqueños más de veinte años. El periodo que cubre de los años 30 a los 50 es reflejo de lo anterior, de ese afán por crear una fiesta propia de Oaxaca, una celebración que sea auténtica, que contenga elementos que denoten su vinculación a un lugar y que proyecten en ella mejores perspectivas de vida dentro del acontecer nacional.[14]

Genaro V. Vásquez no sólo procuró que se promoviera el folclore musical oaxaqueño en situaciones particulares, como las ya mencionadas. Durante su gobierno también se procuró que esta música fuera distribuida en las escuelas públicas, en particular en las rurales. La dimensión que adquirieron las manifestaciones populares a través de su difusión en la educación pública fue decisiva para promover los cánones de la música mexicana. En este sentido, la presencia de las Misiones Culturales tuvo un papel muy importante en el estado desde 1926, y al parecer también al año siguiente.

La primera Misión Cultural de Oaxaca se estableció en San Pablo Etla a inicios de ese año.[15] Se dio en esa ocasión la cooperación entre los maestros estatales y los federales, quienes de forma conjunta instalaron varios Institutos Sociales[16] en el estado. Lo que sucedió en la escuela rural oaxaqueña durante los años posrevolucionarios es relevante porque es un ejemplo claro de cómo una región determinada participó de esa caracterización de la cultura nacional, pero desde el ámbito local. Las políticas culturales emprendidas en Oaxaca sirvieron al proyecto nacionalista, en tanto reforzaban también las nociones de la singularidad de la cultura regional. Gabriel López Chiñas reseñó la forma en que la Misión Cultural de 1926 propagó el repertorio "típico" en las escuelas rurales oaxaqueñas:

> Para este fin, envió [Genaro V. Vásquez] Misiones Culturales a las diferentes zonas escolares de la Entidad, con personal docente capacitado para impartir cursillos pedagógicos, técnicos y artísticos, tendientes a mejorar al maestro oaxaqueño, poniéndolo al tanto de las nuevas corrientes educativas y de los nuevos métodos de enseñanza, y proporcionándole, asimismo, otros conocimientos prácticos, para ser útil a su comunidad. Como profesor de Primaria en San Gerónimo Ixtepec, yo asistí a la Misión Cultural que dirigió el Prof. Policarpo T. Sánchez en Juchitán, durante el mes de mayo de 1927. […] Se nos enseñó a cantar y a bailar los sones regionales de Oaxaca: "El Sarape Oaxaqueño", "Tortolita Cantadora", "Mañanitas Oaxaqueñas", "Huipilito Istmeño", *etc.* Todas las mañanas recorríamos las calles de Juchitán, para cantar a coro, en las esquinas, con acompañamiento al órgano del maestro Samuel Mondragón, estas canciones hermosas que alegraban a los habitantes y les hacían conocer las costumbres, los paisajes y las indumentarias de las otras regiones hermanas de Oaxaca. Durante las noches, a temprana hora, se llevaban a cabo Sesiones Culturales frente al Mercado Público, en las cuales se declamaba, se cantaba, se daban pláticas interesantes y se pronunciaban discursos. En tres sesiones consecutivas, el joven orador José Muñoz Cota hizo hablar a las estrellas. Se nos repartieron gratuitamente folletos sobre educación, higiene, salubridad y música regional, impresos por el gobierno del Lic. Vásquez.[17]

Es interesante notar que en Oaxaca no sólo se le dio una acogida particular a las Misiones Culturales Federales, sino que el propio programa estatal de educación fue diseñado con un formato muy

similar al nacional. También es importante señalar que todas las piezas anotadas en la cita anterior se integraron al ya referido álbum que se publicó en 1928, *El espíritu de la música oaxaqueña*. Otro aspecto que vale la pena recalcar es la presencia de Samuel Mondragón en estas Sesiones Culturales y en el proyecto de educación rural oaxaqueño. Desde entonces, este compositor aparecía ya como mediador en el proceso de transmisión de *lo oaxaqueño* en el que se cimentó buena parte de la cultura musical regional de la época y de las décadas subsecuentes. De hecho, de las 21 piezas que integraron el álbum de 1928, 11 eran de su autoría, incluyendo la ya célebre pieza "El Nito", cuya letra corrió a cargo de Enrique Othón Díaz. En los años sucesivos la música de Mondragón fue empleada y distribuida ampliamente como estandarte sonoro de la unión de las siete regiones oaxaqueñas.

La presencia de Mondragón en la vida cultural de Oaxaca databa de años anteriores. En enero de 1926 se creó en esa entidad la sección de Cultura Estética y Física, dependiente del Departamento de Educación Pública del estado. Una de las secciones de esta nueva dependencia fue la de Solfeo, Canto, Música y Orfeones, cuyo jefe fue Heriberto Sánchez, quien compuso la música de siete de las piezas que integran el álbum *El espíritu de la música oaxaqueña*, incluyendo el Himno Regional Socialista y "Madrigal". La letra de esta última pieza fue escrita por el propio gobernador Genaro V. Vásquez, lo cual sugiere que ambos personajes debieron ser relativamente cercanos para haber colaborado en esta creación musical conjunta. Como inspector de aquella dependencia se nombró a Samuel Mondragón, y como profesores, a Daniel Baltazar, Manrique Quiroz Llaguno, Arcadio Ortega Domínguez, Carolina Solomón, Mercedes Mirus, Isaura Magro y a Esther Suárez de Santiago.[18] Samuel Mondragón también tuvo presencia en este capítulo de la historia de la educación musical oaxaqueña, y fue justamente él y el jefe de la Sección de Solfeo, Canto, Música y Orfeones, Heriberto Sánchez, quienes ocuparon las páginas del álbum que fue considerado por el gobernador como el depositario de la "canción tipo" oaxaqueña.

A este punto se puede notar que ciertos personajes tuvieron una presencia importante en la implementación de las políticas culturales y educativas locales, como el propio gobernador Genaro V. Vásquez, Samuel Mondragón, Heriberto Sánchez y José Muñoz Cota. Todos ellos fueron piezas clave en los años veinte porque fungieron como sancionadores y mediadores en el proceso de construcción del imaginario de lo oaxaqueño. El resumen del proyecto cultural de la gestión de Vásquez quedó plasmado en su último informe de gobierno

que rindió ante el Congreso local en 1928:

> Los esfuerzos y sacrificios que hemos hecho desde principios del Gobierno de mi cargo, tuvieron por consecuencia, no sólo que las siete regiones que componen el Estado, con problemas y condiciones completamente especiales, se entiendan ahora y tengan intercambio espiritual y comercial, sino que a pesar de su heterogeneidad, Oaxaca responda al anhelo de constituir una sola familia con una sola conciencia colectiva.[19]

Al concluir su periodo de gobierno, las políticas de propaganda del folclore local impulsadas por Vásquez habían tomado mucha relevancia. Entre algunas de las actividades que se realizaron en este sentido pueden mencionarse los concursos, los sábados culturales, los sábados rojos, la creación de la Asociación de la Azucena y las exposiciones regionales e internacionales. Fue en los años veinte que se inició una fuerte campaña de patrimonialización que se afianzaría en las décadas siguientes. Al reconocimiento de *lo oaxaqueño* le siguió su clasificación y su promoción repetida a través de distintos ámbitos de gobierno, entre ellos el ramo turístico y el educativo.[20]

LOS CONCURSOS Y LAS COLECCIONES DE MÚSICA

Bajo la premisa de promover la auténtica música oaxaqueña, surgió una primera pregunta: ¿cuál es la música característica de las distintas regiones del estado? Ante esa interrogante se decidió proceder como en el resto de la república: recopilar música, clasificarla y distribuirla en todo el estado, a través de las escuelas públicas, principalmente. La realización de concursos fue uno de los mecanismos más habituales para recopilar música folclórica. De hecho, se dice que fue un certamen el que dio origen al álbum *El espíritu de la música oaxaqueña*. En este volumen se afirmó que con la llegada de Vásquez al poder se marcó “el principio de la canción oaxaqueña en su primer ciclo de vida”.[21] A lo largo del texto se subrayaba que debía encontrarse la “canción tipo”, aquella que distinguiera el espíritu de los oaxaqueños del de otras regiones. Fue con este objetivo, el de identificar, e incluso inventar la música “auténtica” del estado, que el gobierno local convocó a un concurso:

> Animado por este propósito [la creación de la canción tipo oaxaqueña] el Gobierno del Lic. Genaro Vásquez, convocó a compositores y poetas a un certamen de música vernácula. Fue todo un éxito y el “Sarape oaxaqueño” (obra premiada) fue la más brillante promesa de que se llegaría a lograr el tipo de canción meramente local. Siguieron los esfuerzos y simultáneamente el

> intercambio no sólo de música, sino de trajes, de leyendas y de tradiciones, que han circulado por todos los Distritos hasta crear un espíritu fraternal de simpatía y de inteligencia, ya francamente dentro de los dominios del alma colectiva. El resultado de los propósitos primeros lo constituyen las canciones reunidas en este folleto indiscutiblemente poseedoras de un valor estético definido; pero que sin embargo no corresponden completamente a los deseos de crear algo individual.[22]

Tanto la pieza ganadora, "El sarape oaxaqueño", de Samuel Mondragón, como "Tortolita cantadora" también de Samuel Mondragón, "Mañanitas Oaxaqueñas" de Heriberto Sánchez y "Huipilito Istmeño", eran las mismas que circularon en la Misión Cultural dirigida por el profesor Policarpo T. Sánchez en Juchitán durante el mes de mayo de 1927. El hecho de que las piezas ganadoras del concurso tuvieran cabida en la educación pública hace pensar que el nivel de difusión que se les dio a estas piezas fue importante.

Las clasificaciones que se hacían de dichas músicas respondían a criterios geográficos y a caracteres psicológicos definidos. El propio Vásquez afirmó en 1924: "La música mexicana es esencialmente melancólica. Julio Guerrero dice que es cuestión de clima. Éste influye tan poderosamente en el carácter de los mexicanos, que mantiene latentes todos los atavismos de las razas que nos dieron origen".[23] Reconocía el gobernador que cada región de México tenía un referente musical de esa melancolía, y que la oaxaqueña tenía los propios, representados por "La rumba", "La tonalteca", "La sandunga", "La paloma" y "El epazote":[24]

> Por lo demás, cada una de las regiones en este arco-iris, tiene su verbo propio. A tal grado que pudieran evocarse las fisonomías de los pueblos con la simple enunciación de sus sones. La canción mixteca nos reproduce el perfil místico y recogido de Tlaxiaco, en éxtasis, por un crepúsculo o por una aurora. La chilena tropical, el sensualismo de la Costa. El mar canoso de olas. La sandunga, la profunda rebeldía de los zapotecas. Su romanticismo, —su poesía— sus mujeres, huipiles, enaguas de olan [*sic*], jicalpextles. Los jarabes, el indomable vigor de la sierra y las canciones son el sabor añejo de las danzas, el color local de esta ciudad noble y hospitalaria.[25]

Por otro lado, la música catalogada como característica de una u otra región encontró una de sus formas de difusión más frecuentes en el intercambio de repertorio que se dio entre los profesores de las escuelas públicas. La premisa que operó bajo este trueque musical era que las distintas regiones debían conocer sus respectivas músicas; el objetivo: que se crearan ciertas alianzas de tipo cultural mediante las cuales se aglutinara la identidad sonora del estado de Oaxaca, y a su

vez, se abonara a la difusión del ideal de unidad política de ese territorio. Para alcanzar este propósito se creyó que debía coleccionarse un número representativo de piezas musicales para que fueran difundidas "y vulgarizadas" en regiones distintas a su lugar de origen.[26] Las colecciones de música se volvieron entonces un medio para difundir lo que se pensaba era la auténtica música mexicana en general, y oaxaqueña en particular.

El concurso que dio origen a la canción "El sarape oaxaqueño", de Samuel Mondragón, no ocurrió de manera aislada, se inscribió en una serie de certámenes que fueron convocados el 15 de julio de 1926 para conmemorar las fiestas patrias del mes de septiembre de ese año, en el teatro Luis Mier y Terán, hoy Macedonio Alcalá. Estos festejos se unieron a los de la Exposición Regional de Oaxaca. El certamen consideraba cinco temas, uno de los cuales era libre, mientras que los restantes contemplaban las siguientes categorías: Himno a carreteras y escuelas, Canción regional oaxaqueña,[27] Leyenda o tradición oaxaqueña de la época precolombiana (*sic*), Colonial, o del México Independiente, Poesía descriptiva sobre ciudades, pueblos o paisajes oaxaqueños.[28] La convocatoria de la primera categoría, el Himno a carreteras y escuelas, y la Canción regional oaxaqueña, solicitó a los participantes que las composiciones fueran para voz y piano. La letra de las composiciones también fue dictaminada, y un mes después se publicaron los resultados. La composición poética que resultó ganadora decía lo siguiente en una de sus estrofas:

> Teotitlán y Huajuapam y el Istmo
> Tuxtepex y Villa Alta y Juquila
> De tu amor ya ninguno se exilia
> ¡ya aprendieron sus manos a unir![29]

No es casual que la pieza ganadora de este concurso haya sido la que enfatizó el tema de la unión de las distintas regiones oaxaqueñas, ya que uno de los objetivos de estos certámenes fue afianzar la fraternidad política del estado oaxaqueño. Así pues, los estereotipos culturales surgidos en Oaxaca, y en general en prácticamente todo el país, fueron una de las distintas formas que tomó el proceso de homogeneización de la cultura que se insertaba en otro más amplio, el de la cooptación de las distintas fuerzas políticas.[30]

La búsqueda por lo auténtico se convirtió así en una de las preocupaciones más grandes de los funcionarios al frente de la educación de los gobiernos posrevolucionarios, tanto a nivel local como a nivel nacional. Volviendo al ejemplo del ya mencionado

concurso de la canción popular oaxaqueña, el jurado calificador comentó que recibió cinco composiciones, de las cuales fueron desechadas tres "por carecer del sabor local y motivos vernáculos a que alude la convocatoria".[31] Además, el jurado refirió que

> [...] el alma popular revela en sus canciones un gran sentimentalismo y expresiones pasionales que conmueven y hablan elocuentemente de las melancolías, decepciones y arrebatos pasionales con que el pueblo oaxaqueño traduce en sus cantos su vehemente idiosincrasia; circunstancias o condiciones de que carecen las composiciones apuntadas.[32]

En contraste, de "El sarape oaxaqueño", pieza ganadora, el jurado refirió que tenía "un exquisito sabor nacional", mientras que "Mujeres del Istmo" la calificaron como "un simpático homenaje regional a la gracia y al donaire de las bellas hijas del Istmo oaxaqueño".[33] La pieza ganadora y las otras piezas contendientes, dieron origen a este álbum, que al parecer circuló con bastante profusión dentro y fuera de Oaxaca y cuyas piezas siguen siendo consideradas hoy como emblemáticas de la región.

TABLA 1:
Relación del repertorio contenido en el álbum *El espíritu de la música oaxaqueña*

Pieza	Compositor	Letra
1. Mañanitas oaxaqueñas	Heriberto Sánchez	Juan G. Vasconcelos
2. La oaxaqueña	Prof. Samuel Mondragón	Enrique Sandoval
3. Morenita de pie diminuto	Prof. Samuel Mondragón	Carlos Pasalagua
4. Mujeres del Istmo	Prof. Samuel Mondragón	Juan G. Vasconcelos
5. Madrigal	Heriberto Sánchez	Genaro V. Vásquez
6. Apasionada	J. L. Alavez	Dr. Alberto Vargas
7. El jicalpextle	Prof. Samuel Mondragón	Manuel Calderón
8. Tehuana	Prof. Samuel Mondragón	José Muñoz Cota
9. El sarape oaxaqueño	Prof. Samuel Mondragón	José G. Vasconcelos
10. La zandunga	Sin datos	Sin datos
11. Una casita en el campo (bambuco)	Prof. Samuel Mondragón	Sin datos
12. El huipil	Prof. Samuel Mondragón	Manuel Calderón
13. Tortolita cantadora	Prof. Samuel Mondragón	Dr. Alberto Vargas
14. Juchitán	Prof. Samuel Mondragón	Profa. María Pérez
15. El Nito	Prof. Samuel Mondragón	Enrique Othón Díaz
16. Juanita	Sin datos	Sin datos
17. Muñequita de mi vida	Prof. Heriberto Sánchez	Sin datos
18. Tierrecita mía	Prof. Heriberto Sánchez	Juan G. Vasconcelos
19. Aires regionales costeños (Estrella del cielo, Ella-chilena	Estilización del prof. Heribert Sánchez	Instrumental
20. Himno regional socialista	Prof. Heriberto Sánchez	Alberto Vargas
21. Aires regionales mixtecos (Petenera, La indita)	Estilización del prof. Heribert Sánchez	Instrumental

La segunda edición de este álbum se hizo en 1930; el objetivo de este tiraje fue hacer participar a estas piezas de un evento masivo, con tintes turísticos, que tuviera proyección dentro y fuera del estado de Oaxaca. La idea de la unidad nacional tomaba nuevas y proporcionales dimensiones bajo estas circunstancias: en Oaxaca se hablaba de la unidad regional, mientras que desde la capital del país se hablaba en términos de la unidad nacional. Decía al respecto Baltasar Dromundo en la introducción a esta publicación:[34]

> Siendo heterogéneo el Estado en sus regiones, en sus costumbres, en sus idiomas, en su situación, tratamos de formar un solo espíritu, un solo carácter, un solo tipo. Y si la música no es sino una parte pequeña del conjunto psicológico del pueblo oaxaqueño, es sin embargo un fuerte elemento de unificación racial por cuyo motivo consideramos necesario hacer en el Estado y fuera del Estado esta divulgación de música popular.[35]

Para los festejos por la independencia del año de 1926 también se convocó a un concurso de "reinas" de todas las regiones. Las ganadoras de ese certamen tendrían la tarea de representar a las distintas zonas del estado de Oaxaca, con el objetivo de hermanar y revivir el folclore local:

> […] para que una vez elegida dicha Reina venga en las próximas fiestas de la patria a representar a dichas regiones estableciendo de esta manera un acercamiento en esas razas y sea un motivo de hacer revivir el folclore de las regiones y pueda verse realizado el deseo de que todo el Estado esté representado en las fiestas septembrinas.[36]

Con esta serie de eventos, como los concursos, el estado se convirtió a partir de los años veinte en el principal sancionador y promotor de las identidades locales y nacionales. Por otro lado, los discursos de identidad adquirieron un sentido político para quienes representaban aquello que era reconocido como auténtico, ya que mediante la apropiación de determinados roles esos actores podían usufructuar ciertos bienes y servicios que de otra forma quizá les habrían sido inaccesibles. La realización de concursos no fue exclusiva de México, se realizaron también en otros países latinoamericanos, como Brasil, Argentina y Perú, con el propósito de identificar no sólo la llamada canción tipo, sino en general el folclore "auténtico" de cada nación, el cual se convirtió en su principal capital simbólico y cultural.[37] En México los concursos también se organizaron con cierta frecuencia, principalmente a través de la SEP, con exactamente las mismas intenciones que en Oaxaca: encontrar la canción tipo, el color local:

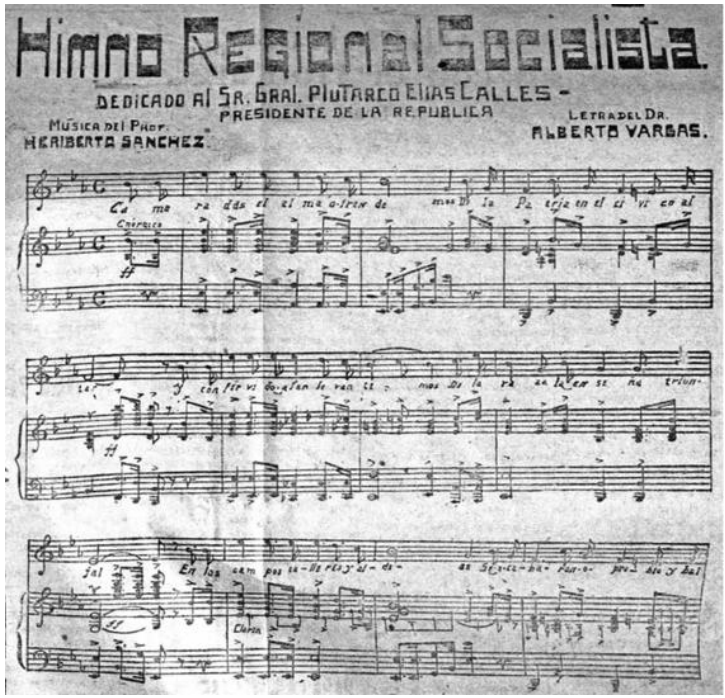
> ¡Somos oaxaqueños y queremos que nuestra música sea perfecta y exclusivamente oaxaqueña sin ir más lejos! Tata Nacho (oaxaqueño por fortuna) es el compositor por excelencia de la canción mexicana. Insuperable. Lo mejor que existe en el País. Lo más genial; pero Tata Nacho está ya muy lejos de nosotros, de Oaxaca, y lo que necesitamos, lo que anhelamos fervorosamente es la revelación exacta de nuestra alma por medio de la canción. La exaltación de todo lo que constituye nuestro espíritu: trajes, lugares, costumbres, montañas o villas, ciudades, con el fin de eliminar de la literatura y de la música vernácula, todo sentimiento ajeno y morboso.[38]

En este tipo de proyectos se trataba de expulsar todos los elementos "extraños" de la música oaxaqueña, y en general de su cultura. Sin embargo, tal precepto era más difícil de cumplir de lo que parecía, ya que los organizadores de dicho concurso tuvieron que aceptar con ciertas reservas que en aquella edición se incluyeran géneros musicales que no eran considerados como auténticamente oaxaqueños. Si algo de esa música "extraña" se incorporó al mencionado álbum fue a causa de cierta tolerancia forzada, que puede ser leída también como resignación, debida a que, según los editores de la publicación, aún no habían realizado el hallazgo total de la verdadera música oaxaqueña.[39]

Como "música ajena a la cultura oaxaqueña" se refirieron quienes actuaron como sancionadores de lo auténtico oaxaqueño a géneros de estilo cubano y colombiano, como los bambucos que se integraron a la edición del álbum de 1928. Este hecho es muestra de cómo la música considerada extranjera, o ajena a la entidad, formaba parte del gusto popular, lo aceptaran o no quienes impulsaban los proyectos de folclore desde las cúpulas oficiales, es decir, quienes determinaban qué era lo tradicional y qué no lo era.

Un segundo uso que se le dio a la música que fue etiquetada como auténticamente oaxaqueña tuvo lugar en el entorno educativo como herramienta doctrinaria, según se lee en el mismo álbum:

> Estas canciones principalmente habrán de ir a las escuelas, luego, es menester que tengan el suficiente brío y energía espiritual ideológico-emotivo para coadyuvar a la formación del carácter. El Himno Regional Socialista, sencillo y claro, puede servir como un magnífico exponente de influencia social doctrinaria entre los niños. Este himno ha pasado a la categoría de bandera didáctica.[40]



Himno Regional Socialista, 1926

Dicho Himno estaba dedicado al entonces presidente de la República, Plutarco Elías Calles. El modelo educativo de enseñanza musical que operó en el ámbito nacional también lo hizo en el estatal; uno de los aspectos que se replicó en Oaxaca fue que la música ganadora en los concursos se reproducía para ser enseñada en las escuelas públicas del estado. Aunque no queda del todo claro en el *Mercurio* de agosto de 1926, parece ser que este himno se cantó por primera vez el 26 de agosto de ese año, y que tanto la composición de la música como la de la letra resultaron ser las piezas ganadoras de uno de tantos concursos. Además de ensalzar al socialismo, esta composición era también un llamado a la unidad entre los oaxaqueños de las distintas regiones, como lo fue también la pieza ganadora del concurso de la canción regional oaxaqueña y el "Himno a las carreteras y escuelas". Decía el Himno Regional Socialista:

> La conciencia, el trabajo y el libro
> han de darnos el símbolo eterno
> que nos una en abrazo fraterno
> donde el odio no exista jamás;
> y costeños, villistas, mixtecos,
> cañadenses, istmeños, serranos,

con esfuerzo fecundo de hermanos
gloria y prez a Oaxaca darán.[41]

Además de los concursos, durante el periodo de Vásquez se estimuló la realización de una buena cantidad de festivales, como el de los Lunes del Cerro, y las sesiones culturales de los sábados realizadas en el teatro Luis Mier y Terán. Para la festividad del Lunes del Cerro de 1926 se programaron competencias de trajes regionales y de charros, sin embargo, parece ser que la convocatoria no tuvo el éxito que se esperaba porque se señala que únicamente las alumnas de la escuela "Industria" y "Benito Juárez" llegaron vestidas de chinas poblanas; y de charro, solamente el mayor Marcelo Enríquez.[42] Es interesante notar que a pesar de que el símbolo del charro empezaba a imponerse a nivel nacional, en Oaxaca la respuesta no fue tan positiva, o al menos no de forma inmediata, lo cual es una muestra de que los símbolos no se lograron imponer de forma autoritaria, sino que pasaron por un proceso más complejo que involucró el gusto, las costumbres locales, y otros factores. Al respecto señala Jesús Lizama Quijano que el periodo entre los años veinte y los cincuenta fue "altamente inestable y en él es posible observar la forma en que un grupo de oaxaqueños piensa su ciudad y se piensa a sí mismo".[43]

La estereotipificación de las manifestaciones populares no fue exclusiva del periodo posrevolucionario; la caracterización de lo popular con fines políticos ha existido en formas particulares y en distintos periodos a lo largo de la historia. Sin embargo, lo que se apunta aquí son las particularidades de este fenómeno en el contexto del proyecto político posrevolucionario, que tuvo alcances nacionales, y que trataba de describir, clasificar, definir y difundir lo específico de cada región y de enmarcarlo en el todo, es decir, en la cultural nacional. Lo que sucedió en Oaxaca surgió a la par de otros procesos de estereotipificación de las expresiones regionales.[44]

Además del uso político que se le dio a la música, el aspecto económico fue tomando cada vez mayor relevancia. Los réditos obtenidos a partir de la comercialización de la música y del folclore en general fueron una de las razones por las que la industria turística trabajó muy de cerca con las instituciones de cultura, quienes proveían de la información que sirvió para crear un producto dirigido a los consumidores ávidos de conocer el "exotismo mexicano".

LA OTRA MIRADA: FOLCLORE PARA EXPORTAR

La experiencia de lo "exótico" requería de una banda sonora equivalente, por lo que mucha de la música que fue recopilada durante las expediciones de folclore y en los concursos se comercializó como parte de una nueva ruta de mercado que empezó a ganar terreno en México, al punto que el turismo tanto interno como externo llegó a convertirse en una de las principales fuentes de ingresos del país. Baste mencionar que durante el gobierno de Plutarco Elías Calles (1924-1928) se implementó el Programa Nacional de Fomento al Turismo. Uno de los aspectos centrales de este programa fue la construcción de vías de comunicación, con el fin de hacer asequible el acceso a los distintos poblados del país que se encontraban lejos de las capitales de los estados. Aunado a ello comenzaron a circular numerosas publicaciones que buscaron alentar la llegada del turismo a aquellos lugares que antes de la construcción de las nuevas vías de comunicación se consideraban de difícil acceso, entre estas publicaciones pueden mencionarse revistas y suplementos, como los que acompañaban al diario *Excélsior*.[45]

Los estudiosos del folclore mexicano de aquellos años participaron en las primeras publicaciones mexicanas de turismo, en las que los hallazgos sobre arqueología, música y cultura nacional se promovieron como un importante atractivo para los viajeros de dentro y fuera del país. Por ejemplo, en 1934 el musicólogo Gabriel Saldívar colaboró en *Mapa. Revista de turismo*, con un artículo titulado "Danzas mexicanas". Uno de los folcloristas más importantes de la época, Rubén M. Campos, también escribió para esta revista un artículo titulado "Ciudades pintorescas". Salvador Domínguez Assiayn, estudioso conocido principalmente por su ensayo "Filosofía de los antiguos mexicanos", escribió en 1936 para la sección "Caras y tipos de México" de la misma revista un artículo titulado "Los indios huicholes", y otro texto llamado "Música mexicana". En el primer reportaje de Domínguez colaboró Luis Márquez como fotógrafo, quien a su vez había trabajado al lado de los recopiladores de música de la Dirección de Solfeo y Orfeones del Departamento de Bellas Artes de la SEP.[46] El arqueólogo Alfonso Caso publicó en esta revista un artículo titulado "Máscaras mexicanas".[47]

En la revista *Mapa* se trataba de representar el "espíritu" de las ciudades en títulos como "Nueva York romántico" o el "Barrio de los artistas", con una evidente intención promocional que evocaba el llamado "color local" de la arquitectura. También se decía que el turista contaba entonces con muchas más comodidades que el viajero de antaño, aludiendo a los servicios hoteleros. La audiencia femenina empezó a aparecer como un importante consumidor de los destinos de

sol y playa. Fue a las mujeres a quienes con profusión les fueron dirigidos los anuncios comerciales de cremas para la protección de la piel entre otros artículos cosméticos, al lado de rutinas para ejercitar el cuerpo.

Lo "pintoresco" y lo "típico" se expresaron como atributos para alentar la adquisición de viajes, artesanías, música, etcétera. Una buena cantidad de anuncios comerciales hizo uso de estos adjetivos para vender sus productos, tal fue el caso de las cámaras fotográficas, del servicio de revelado y la venta de postales de Enrique Cassereau e Hijos. En uno de sus anuncios de cámaras fotográficas que aparecen en *Mapa* se lee: "Tan necesaria como su boleto de transporte, pues hará perdurar todas las bellezas o escenas típicas que contemple durante su viaje, es una excelente cámara fotográfica que le ofrece La Foto".[48]

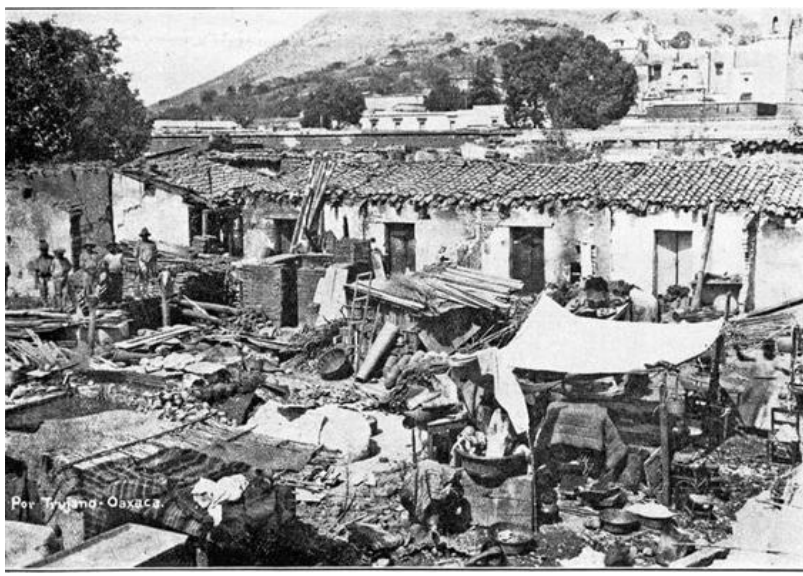
El público al que se dirigía la revista *Mapa* no era sólo el nacional, ya que en la misma edición se encontraba una versión reducida de los artículos traducidos al inglés. Estas publicaciones se acompañaban de imágenes con pies de foto que evocaban los atributos típicos de las ciudades, como "Entrada a Taxco, la ciudad colonial más hermosa de nuestro país", o "Una de las calles típicas de la pintoresca Tlacotalpan". Algunas otras invitaban más bien al contacto con el "exotismo" mexicano, el llamado *mexican curious*, como al que alude el pie de foto de una imagen en la que se observa a un grupo de turistas que pasea por la selva lacandona: "Turistas entre los lacandones, miembros de las tribus quizás más atrasadas de México".

Este fenómeno no era nuevo, desde al menos una década atrás las expresiones de lo típico y lo pintoresco se habían propagado como representaciones de *lo mexicano*, como un recurso discursivo que clamaba por la unidad nacional:

> Así, durante los años veinte, a través del paulatino redescubrimiento y reconocimiento de este pueblo mexicano, masivo, pobre y rural, y de la producción y el apoyo a sus bienes culturales, no sólo se podía identificar y unificar al principal sujeto de la acción gubernamental, es decir, al pueblo mismo, sino que tal sujeto podría ver y quizá hasta experimentar su propia reivindicación sin convertirse en un estorbo para las pretensiones industrializadoras y de consolidación del grupo gobernante.[49]

John Mraz señala que particularmente a partir de 1921 el gobierno de Álvaro Obregón realizó varios esfuerzos para crear una imagen positiva de México ante el gobierno norteamericano: "Obregón gastó una fortuna considerable en educar a los políticos estadounidenses acerca de México y el presupuesto del centenario de 1921".[50] También señala que el *Álbum histórico gráfico*, presuntamente

subsidiado por el gobierno de Obregón, tenía como uno de sus objetivos allegarse justamente a los lectores estadounidenses. Una década después, en *Mapa. Revista de turismo*, Hugo Brehme se promocionaba como retratista, vendedor de postales y editor de *México pintoresco*.[51] Mraz ubica a Brehme entre el grupo de fotógrafos conservadores de aquellos años, productor de las imágenes idílicas que el gobierno necesitaba en los años treinta para promover a México como un destino turístico atractivo y pintoresco.[52]



Oaxaca después del terremoto de 1931

En Oaxaca, la industria turística cobró importancia especialmente a partir de los terremotos que azotaron su capital en 1928 y, el más potente, el 14 de enero de 1931. Después de este último, la ciudad quedó devastada, por lo que una buena cantidad de familias oaxaqueñas la abandonó definitivamente para trasladarse a la Ciudad de México o a otras aledañas, como Puebla. El impulso que se le dio al turismo en el estado fue en parte una forma de reactivar la economía de la entidad:

> Pero esto no obstante, el alma de la raza que sobre la ruina y los escombros de sus tragedias se abre en rosas de optimismo y de fe […], como si el último sismo cuya magnitud puede juzgarse por las gráficas presentadas en este álbum, hubiera inyectado al pueblo y a todas las fuerzas vivas, enterezas broncíneas para ir de frente a la reconstrucción del Estado sin dejar morir el espíritu de sus tradiciones, de sus leyendas, de su arte y de sus bellezas, allanando igualmente el camino del porvenir para que por él llegue cantando sus himnos de vida, el futuro de nuevas prosperidades, mejores todavía que las que se han perdido.[53]

En 1932 el gobierno del estado realizó un festival en el que se presentaron diversos números de danza y exhibiciones de trajes típicos. Sucedió lo mismo al año siguiente, en el marco de la visita del presidente Abelardo L. Rodríguez al estado de Oaxaca. A decir de Francisco José Ruiz Cervantes, éste fue el inicio de la fiesta que posteriormente se conoció como la *Guelaguetza*, que poco tiempo después inició giras fuera del estado con el objetivo de incentivar la economía de la entidad.[54]

En los años sucesivos el turismo continuó siendo uno de los principales incentivos para el desarrollo de la fiesta de los Lunes del Cerro. Lizama Quijano refiere que, además de las condiciones en las que quedó la ciudad tras los sismos referidos, el impulso al turismo fue la salida económica que tomó Oaxaca ante el retraso con el que llegaba la industrialización al estado. Entre los años treinta y los años cincuenta esta celebración sufrió múltiples modificaciones que implicaron la supresión de algunos números y la inclusión de otros, y poco a poco, no sin múltiples debates de por medio, fue tomando forma hasta constituirse en el cuadro estereotípico en el que se muestran las siete regiones oaxaqueñas, como las conocemos hoy. La Asociación Folklórica Oaxaqueña decidió en la edición de la Guelaguetza de 1959 que además del "Dios nunca muere", se incluirían el "Cántaro de Coyotepec", para la introducción, y la "Tortolita Cantadora", como representante de la región de la Cañada. Estas dos últimas piezas de Samuel Mondragón fueron las ganadoras de aquel concurso que tuvo lugar durante el gobierno de Genaro V. Vásquez, y como tales pasaron a formar parte del evento que se considera hoy como uno de los más representativos de la cultura oaxaqueña.

CONCLUSIONES

Las caracterizaciones de la cultura nacional sirvieron a muy diversos propósitos y se tradujeron en productos igualmente variados. Los archivos de folclore creados a instancias de la SEP —como el Departamento de Bellas Artes o la Dirección de Misiones Culturales y Escuelas Normales Rurales— fueron algunos de estos productos, cuyo origen y justificación se encontraba en la clasificación de las regiones culturales de México desde una perspectiva sonora. Este corpus sirvió en parte como material didáctico para la enseñanza de la música en las escuelas públicas del país, lo cual propició un fenómeno muy interesante de intercambio de repertorio entre regiones apartadas una de la otra no sólo en términos geográficos, sino también culturales, como sucedió con el repertorio que recopilaron los maestros

misioneros que se establecieron en San Pablo Etla en 1926.

Pero el nivel de difusión que se le dio a esta música no sólo sucedió en el entorno de la educación pública. En muchas ocasiones el coleccionismo de folclore sirvió para que este repertorio fuera escuchado por un tercero, el cual jugaba el papel de observador, completando así el círculo performático al que se refiere Ruth Hellier, en el cual el espectador juega un papel crucial dentro de los procesos de representación de las culturas nacionalistas.[55] En este sentido, la publicación que se hiciera desde la década de los años veinte de álbumes que incluyeron el repertorio "representativo" de determinadas regiones, sirvió también al propósito económico y político de mostrar a México, especialmente ante Estados Unidos, como una nación fuertemente constituida, y que había trascendido el conflicto revolucionario de manera positiva. Algunos autores han reconocido en la folclorización de las expresiones populares un proceso en el que se involucran ciertas relaciones de dominio: "Los gobiernos y las instituciones están necesariamente implicadas en la promoción y manipulación del folclore (como práctica y como concepto), de modo tal que los procesos de folclorización están intrínsecamente conectados con relaciones de control y poder".[56]

En el ámbito regional surgieron de forma paralela algunos proyectos que replicaron las políticas de difusión del folclore expuestas hasta ahora, pero a un nivel local. Visto así, la caracterización de la cultura mexicana de los años veinte podría pensarse no tanto como una serie de políticas dictadas desde un solo centro, sino desde una multiplicidad de ellos, que además se movían en múltiples direcciones: desde las distintas regiones a la capital del país, de la capital del país a los estados, y de los estados a otras entidades de la república. En general, este movimiento tuvo dos motores fundamentales: la búsqueda del "alma nacional" expresada en términos sonoros, por un lado, y la unidad cultural, por el otro, ya fuera a nivel nacional o regional.

Además de la dimensión que tomó en la esfera de la educación y de la creación, el nacionalismo tuvo una fuerte presencia en el proyecto económico posrevolucionario, que en no pocas ocasiones se asoció —si no es que soportó— a la naciente industria turística mexicana, a la vez que reforzaba los estereotipos culturales. El estado de Oaxaca, con sus propios medios, se constituyó como un microcosmos regional de lo que sucedía a nivel nacional en materia de políticas culturales, reproduciendo tanto ideas como formas de acercarse al folclore. La federalización de la educación y de las instituciones surgidas a partir del periodo posrevolucionario estableció

las condiciones para que en medio de la diversidad se encontraran respuestas regionales casi idénticas a las que se generaban a nivel nacional desde las políticas públicas.

Es interesante notar las jerarquías del nacionalismo musical mexicano que se promovieron desde las instituciones oficiales oaxaqueñas: las propias élites que participaron de este proceso calificaron como nacional, estatal, y regional, tomando en cuenta básicamente criterios geográficos aquello que respondía a identificar lo propio, en materia musical, frente a lo ajeno. No obstante, estas jerarquías no adquirieron el mismo valor para los oaxaqueños, para quienes vestirse de charros y chinas no fue importante en aquella fiesta del Lunes del Cerro de 1926. Esto nos remite a pensar que en los procesos de instauración de los elementos identitarios de una región o de una nación hay al menos dos componentes que vale la pena distinguir. El primero son los mediadores que definen lo que es típico y lo que no lo es. El segundo son los mecanismos específicos implementados por estos sancionadores para identificar, difundir, erigir y consolidar los símbolos culturales reconocidos como auténticos.

El caso de Oaxaca es significativo porque es posible reconocer a estos mediadores en las figuras del gobernador Genaro V. Vásquez, en primer término, en los compositores Samuel Mondragón, Heriberto Sánchez, así como en los profesores Juan G. Vasconcelos y José Muñoz Cota, quienes además de sus labores como músicos y maestros se desempeñaron como funcionarios en puestos públicos. Sin embargo, lo sucedido en Oaxaca también nos advierte que en este tipo de procesos se juegan otros elementos que van más allá de los sancionadores y los mecanismos implementados por ellos. Son estas tensiones originadas en las particularidades de cada caso las que complejizan el estudio del nacionalismo musical mexicano, y las que nos podrán dar en el futuro una visión más puntual del mismo.

BIBLIOGRAFÍA

Arellanes Meixueiro, Anselmo, “La Confederación de Partidos Socialistas de Oaxaca”, en Víctor Raúl Martínez Vásquez (Coord.), *La Revolución en Oaxaca (1900-1930)*, UABJO, Oaxaca, 2010.

Boltanski, Luc y Arnaud Esquerre, *Enrichissement: une critique de la marchandise*, Gallimard, París, 2017.

Caso, Alfonso, “Máscaras mexicanas”, en *Mapa. Revista de turismo*, Tomo I, Núm. 8, México, noviembre 1934.

Demanget, Magali, “La patrimonialización de lo invisible. Turismo cultural, plan de ordenación agrícola y proyecto de territorio. Las rutas de la lavanda en el sur de Francia”, en *Dimensión antropológica*, Año 9, Vol. 26, Conaculta/INAH, México, septiembre-diciembre 2002.

El espíritu de la música oaxaqueña, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, Oaxaca, 1928.

El espíritu de la música oaxaqueña, s.e., México, 1972.

Hellier-Tinoco, Ruth, *Embodying Mexico. Tourism, nationalism and performance*, Oxford University Press, Nueva York, 2011.

Lizama Quijano, Jesús, *La Guelaguetza en Oaxaca. Fiesta, relaciones interétnicas y procesos de construcción simbólica en el contexto urbano*, CIESAS, México, 2006.

Los gobernantes de Oaxaca. Historia (1823-1986), J. R. Fortson y Cía. Editores, México, 1985.

Martínez Ayala, Jorge Amós, “Bailar para el turismo. La ‘Danza de los Viejitos’ de Jarácuaro como artesanía”, en Georgina Flores Mercado y E. Fernando Nava L. (Comp.), *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México,* UNAM-IIS, México, 2016.

Mraz, John, *México en sus imágenes*, Conaculta/Artes de México/BUAP, México, 2014.

Música oaxaqueña. Recuerdo de la junta central de caminos del estado a los H. H. Miembros del Primer Congreso Nacional de Turismo y Tercero Nacional de Caminos, Edición del Gobierno del Estado de Oaxaca, 1930.

Oaxaca. Temblores de 1931. Gráficas de los principales destrozos, s.e., s.l., 1931.

Pérez Montfort, Ricardo, *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*, CIESAS/CIDHEM, México, 2000.

____, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, CIESAS, México, 2007.

“Qué papel tiene el Estado de Oaxaca en el presente momento político”. Mensaje del C. licenciado Genaro V. Vásquez, gobernador interino del estado, leído al inaugurar su primer periodo de sesiones la XXXII Legislatura. Respuesta del presidente del Congreso, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, Oaxaca, 1928.

Rodríguez Kuri, Ariel, “Julio Guerrero”, en Carlos Illades y Ariel Rodríguez Kuri, *Ciencia, filosofía y sociedad en cinco intelectuales del México liberal*, UAM/Miguel Ángel Porrúa, México, 2001.

Ruiz Cervantes, Francisco José, “El movimiento de la soberanía en Oaxaca (1915-1920)” en Víctor Raúl Martínez Vásquez (Coord.), *La Revolución en Oaxaca (1900-1930)*, UABJO, Oaxaca, 2010.

____, *Valles centrales*, de la serie fotográfica *Imágenes de una identidad*, coordinada por Salvador Sigüenza Orozco y Daniela Traffano, Oaxaca, 2011.

Turino, Thomas, "Nationalism and Latin American Music: Selected Case Studies and Theoretical Considerations" en *Latin American Music Review*, Vol. 24, Núm. 2, 2003.

Toledo Guzmán, Liliana, *El programa de música de las Misiones Culturales: su inscripción en las políticas integracionistas posrevolucionarias y en la construcción del nacionalismo musical mexicano* (1921-1932), Tesis de maestría en historia, El Colegio de Morelos, Cuernavaca, 2017.

Uribe Eguiluz, Mayra N., *Una aproximación a la compañía México Fotográfico y la promoción del turismo a finales de los años veinte*, ensayo de investigación para obtener el grado de maestra en historia del arte, UNAM, México, 2011.

Vásquez, Genaro V., *Música popular y costumbres regionales del estado de Oaxaca*, s.e., México, 1924 .

Zárate Aquino, Manuel, *Pequeño diccionario enciclopédico de Oaxaca*, Universidad José Vasconcelos de Oaxaca, Oaxaca, 1996.

Periódicos y revistas consultadas

Mercurio
Mapa. Revista de turismo

Archivos y bibliotecas consultadas

Archivo Histórico del CENIDIM

Biblioteca Francisco de Burgoa de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca

Biblioteca de la Fundación Bustamante Vasconcelos

Biblioteca Juan de Córdova

Biblioteca Pública Central de Oaxaca Margarita Maza de Juárez

Hemeroteca Pública de la Ciudad de Oaxaca Néstor Sánchez Hernández

El Museo Nacional del Cobre: exhibición de belleza y habilidad
(Foto: Isaac García Venegas)

III

La Feria Nacional del Cobre. Del nacionalismo al turismo en Villa Escalante (Santa Clara del Cobre), Michoacán

ISAAC GARCÍA VENEGAS
CIESAS/México

Uno puede decir que Santa Clara es como una reserva,
un santuario contemporáneo de la diversidad técnica
del oficio de producción metalúrgica,
tanto antiguo como moderno,
un museo vivo donde se trabaja y se hacen cosas.
JAMES METCALF, 1994[1]

TURISMO Y COMERCIO

Por motivos aciagos, en los últimos años el estado mexicano de Michoacán ha ocupado un lugar destacado en los medios de comunicación masiva nacionales e internacionales. El principal ha sido la presencia del narcotráfico con su estela de violencia, muerte, opresión, y otras consecuencias para la sociedad mexicana en general, como el aumento desmesurado del precio de ciertos productos oriundos de la zona: aguacate y limón principalmente. No obstante, lo más notorio con respecto a este asunto fue el surgimiento de las autodefensas en contra del narcotráfico el 24 de febrero de 2013, cuya presencia armada en gran parte del territorio del estado oficialmente se prolongó hasta el 11 de febrero de 2016.[2]

Justo es decir que este tipo de conflictos, demasiado difundidos, vuelven invisibles otros de carácter local que poco o nada tienen que ver con el narcotráfico. Es el caso de la población que aquí interesa, Villa Escalante, conocida popularmente como Santa Clara del Cobre, cabecera del municipio de Salvador Escalante, uno de los 113 que forman el estado de Michoacán. Allí, por ejemplo, desde 2008 se vive un conflicto religioso que ha provocado cierres y tomas de diversas partes del poblado. Al parecer, ello tiene que ver con los intentos de

reorganizar, en favor de la Iglesia, la tutela de ciertas imágenes que por usos y costumbres poseen y administran los “cabeza de pueblo” o “cabeza de barrio” del lugar.[3]

Sean locales o aquellos a los que se les da mayor cobertura mediática, lo cierto es que, para un sector de esta población, los conflictos referidos son muy molestos porque, entre otras muchas cosas, afectan severamente las dos actividades que reconocen como las más importantes del lugar: el turismo y el comercio a él asociado, sobre todo de artesanía de cobre martillado. En efecto, estas actividades económicas, aunque no son las únicas que allí tienen lugar, se imponen como las más visibles para propios y extraños, incluso por encima del aspecto culinario de la región, que en el lugar incluye peculiares invenciones, como la torta de tostada que entusiasma a los lugareños, pero no tanto a los que llegan de fuera.

Basta realizar una visita a esta población en pleno periodo vacacional para corroborarlo.[4] Entre las 10:00 y 18:00 horas sus calles se saturan de autos, camionetas y camiones de todo tipo llenos de turistas. Las tiendas, sobre todo las adyacentes a la plaza principal, se inundan de clientes ávidos de comprar lo que se expende: desde imanes para los refrigeradores, aretes, pulseras de cobre, tradicionales cazos Don Vasco, platos, jarras, tazas, tinas, etcétera, hasta grandes, bellas y finas piezas de arte hechas de cobre. Turistas nacionales y extranjeros se maravillan con las habilidades de quienes las producen; orfebres que, muy estratégicamente, se exhiben a sí mismos realizando alguna pieza en sus talleres, generalmente ubicados en la parte trasera de las tiendas o bien del patio de su propia casa. Los turistas expresan su admiración con palabras y propinas, siendo éstas en algunos casos muy generosas, particularmente si son en dólares. La presencia de la moneda norteamericana se explica porque la migración michoacana a Estados Unidos, junto con la guanajuatense, nayarita y zacatecana, es de las más importantes en el ámbito nacional, por lo menos en los últimos años.[5] Por esta razón, la orfebrería de Santa Clara es conocida y estimada cada vez más por la población estadounidense que entra en contacto con esos migrantes. La preponderancia del turismo de aquel país en esta población michoacana también explica las propinas en dólares.

No cabe duda de que la exhibición del proceso de producción de las piezas de cobre martillado es la atracción más importante de esta comunidad. La hay en el patio central del Museo Nacional del Cobre, en el que se muestran hermosas piezas que han ganado las diversas ediciones del concurso de cobre martillado que tiene lugar en Santa Clara. Además, durante los periodos vacacionales, se monta una en la

plaza principal para que los turistas se tomen la foto correspondiente martillando una pieza de cobre, por supuesto con muy discutibles resultados. También la hay en los carros alegóricos que desfilan durante la Feria Nacional del Cobre, que en agosto de 2016 cumplió 51 años de existencia como feria de carácter nacional, aunque su origen se remonta a hace 71 años.

Después de las 18:00 horas, las calles del lugar paulatinamente se van quedando vacías. Entonces el primer cuadro regresa a la normalidad apacible que se vive en las calles más alejadas de la plaza principal, incluso en las horas de mayor presencia del turismo. En aquellas calles se ejercen las otras ramas del comercio y la producción como artesanía en madera; venta de ropa, de bicicletas, de insumos diversos; loncherías, etcétera, y en ellas se pueden observar las herramientas que se ocupan en las otras ramas de la economía con que se sostiene el lugar. La tranquilidad de esas calles es la que se recupera en el primer cuadro, cuando los turistas parten hacia los lugares en los que pernoctan, Pátzcuaro o Morelia, por ejemplo, dejando en lo suyo a los poco menos de 14 mil 500 habitantes de esta localidad, que es la más densamente poblada de todo el municipio, seguida por Opopeo, Zirahuén e Ixtaro.

La fama de Santa Clara del Cobre le viene del despliegue de gran creatividad y talento en su hacer orfebre, caracterizado por el uso de la técnica del martillado, con la que se hacen motivos y adornos de gran belleza que pueden verse en cazos, jarras, tazas, etcétera. Un ejemplo interesante de ello son los motivos que adornan la puerta del Museo Nacional del Cobre; una puerta de madera revestida de ese metal. Esta fama dentro del estado y en algunas partes del país no es de ahora, le viene por lo menos de la segunda mitad del siglo XIX.[6] Desde entonces, si bien no ha disminuido, circunstancias diversas como asaltos, saqueos e incendios, procesos históricos como la Revolución mexicana, e incluso las dificultades en la obtención del cobre, han afectado la producción de su orfebrería, que por eso mismo ha sufrido altibajos pronunciados. Pese a ello, su fama se mantiene, e incluso puede decirse que se ha incrementado, sobre todo a partir de la incorporación de Santa Clara al Programa Pueblos Mágicos en 2010. El 16 de junio de ese año, al celebrarse la ceremonia correspondiente, el entonces gobernador del estado de Michoacán, Leonel Godoy Rangel, afirmó:

> Estoy seguro de que los pobladores, los prestadores de servicios, los artesanos, las autoridades, las comunidades honrarán este nombramiento. Santa Clara del Cobre es un orgullo para el estado, no sólo por sus artesanos y obras de arte, sino también por lo que representa esta arquitectura, esta belleza que ha

> mantenido a través de sus tradiciones y costumbres, las cuales podrán ser apreciadas y conocidas por los turistas nacionales e internacionales, logrando con ello que los prestadores de servicios y artesanos puedan mostrar que Santa Clara del Cobre tiene algo mágico y eso es su gente. […] Hay que recordar que el turismo es una de las palancas del desarrollo más dinámicas que pueden servir en estos tiempos de crisis y de retos, por eso tanto ustedes, como nosotros los diferentes niveles de gobierno, debemos conservar a Santa Clara del Cobre como Pueblo Mágico y un orgullo del estado y de México.[7]

Este programa, que se encuentra bajo la tutela de la Secretaría de Turismo del gobierno federal, lleva el sello del nuevo siglo globalizado. Comenzó a principios del gobierno de Vicente Fox (2000-2006). Hasta abril de 2016, a 111 comunidades del país se les había distinguido con el título de Pueblo Mágico.[8] Para el gobierno de Enrique Peña Nieto (2012-2018), este programa sirvió para diversificar la oferta turística "poniendo valor" a atractivos gastronómicos, naturales y de cultura.[9] Con esta retórica básicamente se alude a la derrama económica que lleva a las comunidades en él inscritas, ya que éstas obtienen recursos federales y estatales adicionales para obra pública y seguridad. Como consecuencia, esas comunidades pueden ofrecer al turismo un rostro amable, atractivo y seguro. Por si fuera poco, la Secretaría de Turismo del gobierno federal se encarga de hacerles una promoción incluso mayor a la que se les hace a lugares nombrados Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO en nuestro país.[10] Todo ello aparentemente redunda en beneficio de aquellas comunidades gracias a los recursos económicos que dejan el comercio y los servicios.

No obstante, el título de "Pueblo Mágico" tiene otras consecuencias para la comunidad así designada. Las más evidentes son las vinculadas al tema político y a aquella derrama económica: se privilegian ciertas zonas que benefician a grupos que de este nombramiento obtienen beneficios electorales, políticos y de otro tipo. Esto no es ninguna novedad, ni siquiera para los responsables del programa. Alberto Colorado Estrada, director adjunto de Gestión de Destinos de la Secretaría de Turismo del gobierno mexicano, afirmó en octubre de 2015 que, atendiendo a las críticas que diversos especialistas hicieron al nombramiento que se otorgó a algunas poblaciones, en las que al parecer se llegaron a contravenir las normas establecidas para ello, el programa estaba en revisión. Según su decir, de ello podría incluso derivarse el retiro del título o algunas amonestaciones por no cumplir a cabalidad con las responsabilidades que éste conlleva.[11]

Otras consecuencias, paradójicamente más visibles, pero menos evidentes, se derivan de "poner valor" a atractivos gastronómicos, naturales y culturales con fines turísticos. La principal es que

promueve la producción de una “ancestralidad mercantilizada”,[12] particularmente si se trata de comunidades que de una u otra manera reivindican un pasado indígena, como sucede en Santa Clara del Cobre. Dicha ancestralidad no solamente es utilizada como una suerte de “marca registrada” que trastoca la economía del lugar, provocando el abandono paulatino del sector productivo en beneficio del sector servicios,[13] sino que obliga a sus beneficiarios a *congelar* y *fijar* un modo de vida exigido por dicha marca y deseado por los turistas, ávidos de poder vivir la experiencia de una vida distinta a la suya propia, por ejemplo, martillando una pieza de cobre en la plaza principal de Villa Escalante.

De este modo, la población también se convierte, junto con su patrimonio, en un objeto de exhibición que, cual los de un museo o los de una tienda artesanal, demanda una muy específica teatralización de su vida dirigida a satisfacer las expectativas del turismo.[14] En otras palabras, programas como el de Pueblos Mágicos, efectivamente, contribuyen a una derrama económica en las comunidades en las que operan, pero traen consigo el cambio de su base productiva y la *cosificación* de su población, llevando a la paradoja de convertir una comunidad productora de cierto tipo de cosas en algunas cosas que producen cierto tipo de comunidad deseada y esperada por el turismo.

LA “COBRIZACIÓN” DE LA VIDA E HISTORIA DE VILLA ESCALANTE

Precisamente por ser lo que es, la “ancestralidad mercantilizada” requiere de la *fabricación* de un pasado *ad hoc*.[15] En el caso de Santa Clara esto es paradigmático: su historia se construye fundamentalmente en torno al cobre, como si efectivamente éste y sus artesanos hubiesen sido el eje articulador de *todo* su pasado y lo fuese de prácticamente *toda* su vida actual. Esta tendencia precede en décadas a su designación como Pueblo Mágico, pero le resulta sumamente útil este programa, que a su vez la reviste de un lustre seductor para el turismo.

Un primer indicio para ubicar cuándo pudo haber dado inicio esta fabricación se encuentra en dos placas conmemorativas de la iglesia de Nuestra Señora del Sagrario, que se levanta a un costado de la plaza principal de Santa Clara del Cobre. Al entrar en ella, en la nave lateral izquierda, hay una placa que conmemora la coronación pontificia de Nuestra Señora del Sagrario, que sucedió el 26 de abril de 1953, durante el reinado del papa Pío XII. Esta placa, que tiene

como fecha de elaboración el 15 de agosto de 1953, está hecha de mármol, lo cual es sorprendente porque la mayoría de las placas conmemorativas consideradas relevantes, incluida la de un puesto de tortas en el primer cuadro de la población, está hecha de cobre. Es difícil suponer que un acontecimiento tan relevante para esta iglesia y para su comunidad, por ser la Virgen del Sagrario y Santa Clara de Asís las patronas del pueblo, se haya decidido conmemorarlo y fijarlo para la posteridad con una placa hecha de un material que no fuese el reconocido como distintivo del lugar. Por lo tanto, puede suponerse que la preeminencia de la orfebrería en esta comunidad, por lo menos en el siglo pasado, fue posterior a esa fecha. Lo cual necesariamente pone en duda que dicha actividad haya sido el principal eje articulador de su historia. Esta suposición se refuerza con la existencia en la nave lateral contraria de otra placa, ésta sí hecha de cobre, fechada el 2 de agosto de 1982, con la que se agradece a quienes promovieron y ayudaron en la restauración de ese templo que, se consigna, tardó nueve años. Del lapso que media entre ambas placas dentro de la misma iglesia (1953-1982) puede inferirse que para mediados del siglo XX el cobre no era tan relevante en la comunidad como pudiese inducir a pensar la fama de su orfebrería que, se nos dice, viene desde, por lo menos, mediados del siglo previo.

Esta inferencia se refuerza si se revisa con detenimiento la novela *La vida inútil de Pito Pérez,* del escritor michoacano José Rubén Romero (1890-1952).[16] La literatura de este autor se inscribe dentro de lo que se conoce como la novela de la Revolución mexicana. La inspiró una fuerte tendencia costumbrista derivada en buena medida por haberse escrito parte de ella en el extranjero, esto es, desde la nostalgia. En efecto, después de ser secretario particular del presidente Pascual Ortiz Rubio (1930-1932), su autor ingresó al Servicio Exterior Mexicano, siendo primero cónsul en Barcelona y después embajador en Brasil y Cuba.[17] Esto determinó su mirada sobre México, y de manera concreta, sobre Michoacán. Por su trabajo literario, Romero fue objeto de varios reconocimientos importantes, como su incorporación a la Academia Mexicana de la Lengua en 1950. También mereció críticas severas, como la que entre otros le hizo José Revueltas, al ubicarlo como parte de los escritores que hacían anécdota artesana y colorista.[18]

En aquella novela, Romero cuenta las aventuras y desventuras de Pito Pérez en sus andares por varios pueblos de Michoacán. Habiendo oportunidad, por tratarse de un personaje parrandero, pícaro, bebedor y conversador que recorre algunas de las poblaciones de Michoacán, no dice mayor cosa sobre lo que se supondría característico de su

lugar de origen, Santa Clara del Cobre. No hay en la trama alusión a los cobreros o a la orfebrería del lugar.[19] Publicada en 1938, esa novela confirma el hecho de que por lo menos en la primera mitad del siglo XX la exaltación del cobre como elemento distintivo y articulador de la vida de Santa Clara no se había llevado a cabo.

De hecho, si se hace un guiño al dicho popular de que en el nombre se lleva la penitencia, se corrobora esta percepción. Si bien durante la mayor parte de la época colonial al lugar se le conoció oficial e institucionalmente como Santa Clara de los Cobres,[20] en los siglos XIX y XX su nombre se modificó a uno más acorde con los tiempos heroicos de entonces. El 19 de noviembre de 1858 se le cambió al de Villa de Portugal, aunque terminó siendo Santa Clara de Portugal. Poco más de 70 años después, el 9 de marzo de 1932, se le designó con el nombre por el que actualmente se le conoce en el ámbito institucional: Villa Escalante. No obstante, en términos populares y turísticos, a la población se le sigue llamando Santa Clara del Cobre.

Por todo lo anterior, es posible afirmar que esta exaltación y su consecuente efecto de fabricación de una historia *ad hoc* comenzó a la vuelta de la segunda mitad del siglo pasado, para ser más específicos, en la década de los años sesenta. Para ello se echó mano lo mismo de cronistas locales que de un genuino interés académico sobre la artesanía del cobre, así como de una mirada extranjera de cierta relevancia y de la exposición y el concurso de artefactos de cobre que con el tiempo pasó de ser una feria local, a una regional y posteriormente a una de carácter nacional.

Aparentemente el proceso dio inicio en 1966, cuando se publicó una monografía de Santa Clara del Cobre escrita por Jesús Rojas Sánchez y prologada por Antonio Arriaga.[21] Más allá de los autores, uno, secretario del ayuntamiento, el otro, reconocido abogado e historiador que ocupó puestos importantes, como procurador general de Justicia en el estado de Michoacán durante el gobierno de Dámaso Cárdenas del Río (1950-1956), y director del Museo Nacional de Historia (1956);[22] lo interesante es el *tono* del escrito, que es esclarecedor porque hace evidente que se trató de un texto promovido por el entonces gobernador de Michoacán, Agustín Arriaga Rivera (1962-1968), y por el presidente municipal de Villa Escalante, Salvador Huerta Huape (1966-1968).

La imagen que esta monografía ofrece de Villa Escalante es la de un pueblo liberal y revolucionario que, desde la época colonial, como una suerte de reconocimiento de lo que los indígenas de la zona ya realizaban, adquirió su vocación cobrera. Un pueblo que hasta el

momento había visto lo mismo distintos episodios de destrucción a manos de reaccionarios o bandoleros que la permanente construcción o reconstrucción debida a los denodados esfuerzos de su población. Un lugar que en distintos momentos fue favorecido con la presencia de ilustres personajes como Vasco de Quiroga y Miguel Hidalgo y Costilla, que prohijó a sus personajes como el no reconocido héroe J. Concepción "Conchito" Pérez, y el imprescindible J. Jesús Pérez Gaona, mejor conocido como Pito Pérez.

Llama la atención que en esta monografía no haya una reivindicación del mestizaje biológico entre indígenas y españoles, como es usual en los discursos oficiales de la historia nacional; en cambio, sí la hay a través del cobre. En ella se sostiene que, en reconocimiento de la inclinación que los indígenas de la zona tenían por "labrar" este metal, en el proceso de organización de los pueblos cercanos a Pátzcuaro, el oidor Vasco de Quiroga decidió otorgarle a esta población como rasgo distintivo la industria cobrera; sin embargo, también se reconoce que el auge de la manufactura de piezas de cobre tuvo tanta importancia que este religioso llevó a la población a trabajadores españoles especializados para que instruyeran a los indígenas en la técnica del trabajo en cobre.

> A este esfuerzo tan filantrópico —apunta el autor de esta monografía— nuestros aborígenes supieron corresponder con largueza porque muy pronto empezaron a destacarse como verdaderos artistas y esta destreza ha ido en aumento cada día hasta convertir a los artesanos en maestros del cincel y del martillo que a cada momento ponen en nuestras manos verdaderas obras de arte.[23]

Aquí aparece ya esbozado aquello que la "ancestralidad mercantilizada" refuncionalizará en su propio beneficio, retomando y difundiendo la idea de una continuidad centenaria de la orfebrería que se ofrece al turismo.

Esta imagen habría de repetirse y enriquecerse con otra monografía publicada en 1975. Escrita por José Torres Punzo, este texto, aderezado con algunos otros datos sacados de diversos escritos previos, como el de Felipe Soza, llamado *Santa Clara de los Cobres: impresiones y recuerdos históricos* de 1923, la monografía de 1966 de Sánchez Rojas, y el libro de Ana Emilia Pellicer y Rodolfo Zamora Machín llamado *Las artesanías de Santa Clara del Cobre* de 1971, prácticamente sostiene lo mismo. Esta monografía es importante en la fabricación de una historia *ad hoc* no tanto por su contenido, sino por la institución que la promueve, así como por hacer evidente un contexto sumamente favorable a la orfebrería de este lugar.

A diferencia de la monografía de 1966, resultado de un esfuerzo y

promoción estatal, la de 1975 fue publicada por la Dirección General de Arte Popular de la Secretaría de Educación Pública (SEP), es decir, se trató de un esfuerzo federal. Esta Dirección se fundó el 1º de agosto de 1971, durante la presidencia de Luis Echeverría (1970-1976). Por su trayectoria y gracias a una afortunada alianza hecha años atrás, Alberto Beltrán fue su director fundador. En efecto, Beltrán pertenecía al Taller de Gráfica Popular; era un convencido de la necesidad de regresar el arte a su lugar de origen, el pueblo.[24] Por ello se dedicó, entre otras cosas, a ilustrar las cartillas y materiales didácticos en lenguas indígenas publicados por el Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües,[25] que junto con el Instituto de Alfabetización en Lenguas Indígenas, y el Instituto Nacional Indigenista, se fundó en el segundo lustro de la década de los años cuarenta del siglo pasado.[26] Fue en aquel instituto donde conoció al antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, quien al ser nombrado subsecretario de Cultura Popular y Educación Extraescolar de la SEP (1970-74), a la vez que director del Instituto Nacional Indigenista (1970-1976), lo invitó para que fundara y dirigiera la Dirección General de Arte Popular de la SEP.[27]

La decisión de esta instancia de publicar la monografía de 1975 fue ante todo el reconocimiento de una fama que, ya para entonces, trascendía las fronteras locales de Villa Escalante, e incluso, las nacionales. Esto debido a la vinculación de la orfebrería del lugar con las Olimpiadas de 1968 que se celebraron en México después de la matanza estudiantil del 2 de octubre de aquel año.

Muy probablemente inspirado por la monografía de 1966, que se publicó en el mismo año de su llegada a Santa Clara del Cobre, [28] y por la Feria Nacional del Cobre (1965), el escultor estadounidense James Metcalft aprovechando que nuestro país había sido elegido para celebrar la XIX edición de los Juegos Olímpicos, propuso en 1967 al Comité Olímpico la fabricación de un Pebetero Cultural de cobre hecho por los artesanos de Santa Clara, con la intención de exhibir ante el mundo "una tradición cultural mexicana de significación universal: el procesamiento de los metales con técnicas precolombinas, utilizando métodos e instrumentos que señalan la transición de la edad de piedra a la edad de bronce".[29] Aunque en manos de Metcalf quedó la dirección y diseño de la obra,[30] lo cierto es que esta exhibición catapultó a los artesanos del lugar que, según se afirma, hasta ese entonces habían guardado celosamente su técnica y se habían preservado, voluntariamente o no, fuera de los radares de quienes investigaban el arte popular mexicano.[31] Afirmación que, no obstante, es necesario matizar, puesto que dos años antes ya se había designado como nacional la Feria del Cobre, cuyos orígenes se

remontan a 1946. Siendo nacional, necesariamente los artesanos y su orfebrería habían ya dado un paso decisivo en favor de su reconocimiento, volviéndose objeto de miradas turísticas, y por supuesto, académicas.

Como consecuencia de esta exhibición, en 1973 Alberto Beltrán dio un firme apoyo para la fundación en aquel lugar de la Casa del Artesano. Esta decisión no fue arbitraria ni se debió a un mero interés personal, por el contrario, se avino muy bien con la política federal de preservar el acervo cultural de México. Además, respondió a los muy prácticos intereses de los cobreros Etelberto Ramírez, Félix Parra Espino, Jesús Pérez Ornelas[32] y los escultores y artistas James Metcalf y Ana Pellicer —sobrina de Carlos Pellicer, el "poeta de América", Premio Nacional de Literatura en 1964—, que, ya siendo pareja, se habían avecindado en Santa Clara.

De aquí que la monografía de 1975 haya sido editada con el sello de la Dirección que contribuyó a fundar la Casa del Artesano, y que, por tanto, ella misma formara parte del impulso dado a la orfebrería de Santa Clara del Cobre desde el ámbito federal, estatal y local. Esta muy favorable ola abrió las puertas para que se constituyera una suerte de "cobreros de élite" —Etelberto Ramírez, Félix Parra Espino, Jesús Pérez Ornelas, Joaquín Pureco y Pedro Ruiz— que se encargaron de la enseñanza del oficio en la Casa del Artesano. Esta casa, pese a las dificultades por las que ha atravesado, sobre todo en los últimos tiempos, es el "museo vivo que institucionalmente preserva y continúa el oficio tradicional que repunta en los niños y niñas que por las tardes se acercan a la fragua".[33]

También como parte de este impulso, en 1973 se publicó el libro *La artesanía, con raíces prehispánicas, de Santa Clara del Cobre* de María Luisa Horcasitas de Barros, dentro de la colección de libros SepSetentas. Esta colección, editada por la Dirección de Educación Audiovisual y Divulgación, a su vez dependiente también de la Subsecretaría de Cultura Popular y Educación Extraescolar, estuvo constituida por 315 volúmenes. Aunque hubo libros de diversas disciplinas y temáticas, es notoria la preponderancia de los de carácter histórico o que fuesen útiles para la conciencia histórica mexicana del momento.[34] Esto es lo que explica que el volumen 87 de ella estuviese dedicado a la artesanía de Santa Clara del Cobre.

Aunque no es posible afirmar que la fundación de la Casa del Artesano en aquel lugar y la publicación de este libro en el mismo año hubiese sido planeada, sí pueden verse como parte de una estrategia concertada en favor de la orfebrería de aquella población por parte de la SEP. Pero no sólo eso, ya que este libro vino a apuntalar una historia

ad hoc, sobre todo al subrayar una continuidad entre el mundo prehispánico y el contemporáneo pasando por el español en lo que se refiere a la "labranza" de piezas de cobre. Continuidad ya exaltada al extremo del delirio por el propio Metcalf al proponer el Pebetero Cultural unos años antes:

> Con la realización del proyecto, sería posible que el fuego simbólico de los Juegos Olímpicos se mostrase en su aspecto dinámico productivo. La fragua de fundiciones griegas en que se fabricaron los premios para los primeros juegos olímpicos de la historia es casi idéntica a la que actualmente utilizan los cobreros de Santa Clara y que se mostraría al mundo entero.[35]

Recientemente esta específica continuidad en Santa Clara del Cobre se ha puesto en duda. Se afirma que no existe "evidencia arqueológica contundente" con la que pueda sostenerse que la tradición metalúrgica de este lugar sea de origen prehispánico. Su presencia se explica, acorde con estas objeciones, a partir de su "traslado" al lugar en atención a tres características fundamentales que la definieron en su momento: que la población formaba parte de la ruta de comercio entre tierra caliente y la cuenca del lago de Pátzcuaro; que la región contaba con abundantes bosques que facilitaban el combustible necesario para las fundiciones; y que existía una gran población indígena que servía para el beneficio del metal.[36] Además, se enfatiza que las formas contemporáneas de la orfebrería de Santa Clara tienen una fuerte inspiración de la cerámica de Comala, que en el ámbito nacional se conoció con la Exposición Nacional de Arte Precolombino de Occidente en el Palacio de Bellas Artes, organizada por la Dirección General de Educación Estética de la SEP en marzo de 1946.[37]

Estas objeciones no tienen cabida en la interpretación oficial que se ha hecho de la orfebrería de Santa Clara. Lo que se fijó en las décadas de los años sesenta y setenta es lo que se repite una y otra vez. Por supuesto que esta fijación no fue inmediata, se dio con el paso de los años. Todavía en la segunda parte de la década de los sesenta, el cantante Federico Villa grabó (¿por primera vez?) el corrido de Bulmaro Bermúdez, "Caminos de Michoacán", en cuyas dos primeras estrofas dice

> Cariñito dónde te hallas
> Con quién te andarás paseando
> Presiento que tú me engañas
> Por eso te ando buscando
> Vengo de tierras lejanas nomás
> Por ti preguntando

A Uruapan iré a buscarte
Tacámbaro y Pedernales
Pátzcuaro y Villa Escalante
También Ario de Rosales
A ver si logro encontrarte
Para remediar mis males

Como puede verse, más allá de la exigencia de una rima, el autor del corrido nombra a Santa Clara por su título oficial, como si ello fuese más importante que su condición cobrera. No obstante, esta fijación se fue consolidando en virtud de los múltiples apoyos federales y estatales que ella trajo consigo en favor de los cobreros y su artesanía, por ejemplo, facilidades para la formación de cooperativas, préstamos y financiamiento para la adquisición de maquinaria como martillos mecánicos y neumáticos, laminadoras y rechazadoras, así como apoyo administrativo para este tipo de adquisiciones, etcétera.[38] E incluso alcanzó para que en 1984 se otorgara el Premio Nacional de Ciencias y Artes en el área de Artes y Tradiciones a artesanos de Santa Clara del Cobre.

Dicho apoyo benefició también a la pareja James Metcalf y Ana Pellicer, que gozaron del aval e impulso por parte de Gonzalo Aguirre Beltrán, en su calidad de subsecretario de Cultura Popular y Educación Extraescolar de la SEP para fundar una Escuela de Artes y Oficios en su propia casa, que finalmente se inauguró en 1976 con el nombre de Centro de Acción Educativa Núm. 67 de Santa Clara del Cobre. Escuela que para 1992, con una inversión considerable en cuanto a terrenos, construcción y equipo por parte de la misma secretaría, se convirtió en el Cecati Núm. 166 “Adolfo Best Maugard”.

Habilidad de los cobreros
(Foto: Isaac García Venegas)

Por otro lado, este apoyo tuvo diversos efectos en la orfebrería del lugar, que a partir de la experiencia de 1968 se vio inmersa en un impulso innovador considerable que incluso provocó una transformación en el oficio mismo, ya que las mujeres de los cobreros poco a poco dejaron de colaborar de manera subordinada con sus esposos en la fabricación de sus piezas para volcarse hacia la producción de joyería, actualmente muy apreciada por los turistas que visitan esta población.[39]

Otro efecto de este proceso tiene que ver con una suerte de "cobrización" de la historia de Santa Clara. A partir de entonces se cuenta su pasado como si desde los tiempos prehispánicos estuviese estructurado fundamentalmente en torno al cobre y su orfebrería. Lo cual quiere decir muchas cosas, entre ellas, el predominio masculino en la identidad del lugar ("cobreros"), y si no desdén, por lo menos una suerte de omisión de lo que el resto de la población hace para vivir. Esto sucede de manera particular con la agricultura, que paradójicamente se exalta en la fiesta de la población con la presencia de diversos ritos en torno al maíz, o la explotación forestal, que en los datos oficiales se reconoce como su actividad económica característica.[40]

En términos simbólicos esto queda claramente establecido con el

gran “Cazo Don Vasco” que se exhibe permanentemente en el quiosco de la plaza principal, el corazón de Santa Clara. Lo más importante es por tanto el cobre, lo demás, si no secundario, por lo menos no se encuentra en ese nivel. Esta “cobrización” de la vida y la historia de esta población se dio de la mano de la transformación del lugar que antaño ocupaban los “cobreros” en la sociedad de Villa Escalante, a los que por su pobreza solía llamárseles “ahumados”.[41] Hoy, por el contrario, son una suerte de “príncipes del turismo”; príncipes que de diversa manera han facilitado la imposición de una historia *ad hoc* que a la postre ha resultado sumamente útil para la “ancestralidad mercantilizada” tan necesaria para el Programa Pueblos Mágicos.

LA FERIA NACIONAL DEL COBRE

La “cobrización” descrita no supone, en modo alguno, que en Santa Clara no hubiese existido desde la época colonial el trabajo orfebre, particularmente en cobre. Hay muestras suficientes que dan cuenta de ello. Pero también en este caso es necesario matizar. Fue hasta principios del siglo XVII, con la fundación de la Fundición Real de Santa Clara, que el comercio del cobre tuvo una presencia sumamente relevante en el lugar. La demanda española de este metal, indispensable para la confección de monedas de vellón en la península, la forja de cañones, y el recubrimiento de cascos de navíos de guerra,[42] era altísima dada la necesidad de mantener su posición imperial en medio de una crisis generalizada europea. Al parecer, como consecuencia de esta demanda, en Santa Clara comenzó la fabricación de utensilios de cobre con el sobrante que por diversas razones no se usaba en el objetivo prioritario establecido por la administración española.[43] Este hecho resulta importante porque ubica parte de esta orfebrería, con un claro sentido utilitario y no suntuario, como algo propio de la época colonial.

Para mediados del siglo XVIII, dos cronistas —José Antonio Villaseñor y Sánchez y el fraile capuchino Francisco de Ajofrín—, con objetivos muy diferentes, dieron cuenta de la vida de Santa Clara del Cobre. Para entonces, allí vivían 323 familias, 100 de las cuales eran de españoles, 50 de mestizos, 38 de mulatos y 135 de indios. Se dedicaban principalmente al comercio del cobre y el bronce, la herrería, la arriería, para entre otras cosas, “bajar el bronce del Rey a Veracruz”, y al cultivo del maíz. Ajofrín subrayó en su crónica de 1764 que allí se fabricaban ollas, peroles y “cuantas vasijas son necesarias en una casa”; por su parte, Villaseñor consignó que varias localidades de Michoacán, no solamente Santa Clara, se dedicaban al comercio del cobre, entre ellas, Valladolid (Morelia), Utzila Pascuaro

(Pátzcuaro), San Felipe de los Cerros, Inguarán, etcétera.[44]

Para entonces, no cabe duda de que el cobre, su comercio y orfebrería, eran muy importantes en este poblado y en la zona. A tal grado que, en 1783, y posteriormente, hacia finales de ese siglo, se hicieron propuestas que no prosperaron de cambiar la Fundición Real a un lugar más cercano a Inguarán.[45] Pero lo que los intereses económicos no pudieron, sí que lo pudo el nuevo siglo, que trajo consigo mucha inestabilidad. La lucha independentista, la confrontación entre facciones sobre la forma que debía adquirir el nuevo país, las invasiones, etcétera, tuvieron un efecto algo desastroso para Santa Clara. Pese a todo, en el tercer cuarto del siglo XIX, la orfebrería del lugar se había recuperado notablemente. De ello dio testimonio Felipe Soza, vecino del lugar que, gracias a su amistad con el padre del general revolucionario Héctor F. López, oriundo de Santa Clara del Cobre, en 1923 publicó un folleto llamado *Santa Clara de los Cobres. Impresiones y recuerdos históricos*, en el que afirmaba, basado en sus propios recuerdos de adolescente, que para 1873 en el poblado se escuchaba "el sonoro golpe" de 200 martillos "cayendo sin cesar sobre los tejos de cobre para darles infinitas formas exigidos en el comercio", lo cual se hacía en 20 fraguas en las que trabajaban 400 cobreros.[46] Incluso Soza ubica en ese periodo la eclosión de la producción artesanal del cobre martillado, con los hermanos Genaro y Tránsito Pérez, y de la fabricación de grandes tinacos, calderas y alambiques de cobre gracias al trabajo de los indígenas Pedro Pérez e hijos.[47] Muy probablemente esto se debió a una suerte de inversión de la importancia de la extracción de cobre y la producción artesanal: a falta de la demanda de la corona española o de la de un gobierno inestable como lo era el del México independiente, la orfebrería y su comercio se convirtieron en centrales para los pobladores de Santa Clara, junto con la siembra de maíz, cebada, trigo y frijol, la obtención de azúcar y la producción de alcohol. Al decir de Soza, en ese entonces Santa Clara era la plaza de comercio más importante "en una zona más vasta que tres veces su municipio".[48]

Sin embargo, este repunte duró poco debido a que un incendio consumió gran parte del poblado. Por eso, cuando William Seymour Edward pasó por el lugar en la primera década del siglo XX vio el trabajo orfebre en cobre como una mera sobrevivencia:

> En la mañana trajeron palanganas martilladas de cobre para lavarnos, agua en graciosas jarras del mismo metal para vertirla, evidencias de la sobrevivencia de una industria nativa, por la cual esta región y este pueblo son famosos desde el dominio de los Tarascones. Quise comprar estos bellos utensilios de cobre, pero la señora de la casa no aceptó ningún precio, a pesar de que le ofrecí una suma

> muy alta en mi deseo de tenerlas. Son herencias de familia, dijo, y muy preciosas para venderlas.[49]

Una fama que, sin embargo, no mereció por parte del viajero interesado una descripción detallada del hacer de los cobreros ni tampoco la consignación de una producción que permitiera comprar a la vuelta de la esquina los bellos utensilios deseados. Y aunque en su folleto Felipe Soza afirmó que la recuperación de Santa Clara fue rápida, sobre todo debido a la migración de capitalistas y operarios de Taximaroa (Ciudad Hidalgo, Michoacán), Tlalpujahua (Michoacán), Sinahua (Guerrero) y Churumuco (Churumuco de Morelos, Michoacán), en realidad parece que no fue del todo así. Si se considera que, por un lado, la descripción de William Seymour Edward apareció en un libro que se publicó en 1906, y por otro que, por ejemplo, el cenit de la mina Dos Estrellas de Tlalpujahua se alcanzó hacia finales del porfiriato,[50] cabe suponer que cuando los operarios y capitalistas de allí llegaron a Santa Clara, la Revolución mexicana estaba por estallar. Y, efectivamente, estalló, provocando de nuevo gran inestabilidad en varias partes del país, incluso en Santa Clara, que en 1919 volvió a ser consumida por el fuego, prácticamente reduciendo su importancia a cenizas. Para 1923 existían solamente un par de fábricas ocultas en las que había "un recatado martilleo […] que ya no alcanzaban a turbar el frío silencio de las ruinas, y las sordas vibraciones de las informes piezas que semejaban los sollozos del arte agonizante, que lucha todavía para que la competencia no le arrebate a sus devotos".[51]

Además de estas muy desfavorables circunstancias, la desfallecida orfebrería de Santa Clara hubo de vérselas con una transformación radical de contexto en el ámbito mundial. En efecto, con la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) se dio un cambio de matriz energético hacia el petróleo y sus derivados.[52] Como consecuencia de ello, los plásticos (el natural, el semisintético y el sintético) irrumpieron para sustituir otro tipo de materias primas como los metales y la madera en el uso cotidiano de utensilios, herramientas, maquinaria industrial, etcétera. México no fue la excepción, que, por si fuera poco, vino a sumarse a la generalización del uso del peltre y el aluminio entre su población, con lo que metales como el cobre fueron desplazados paulatinamente como material de fabricación de utensilios y herramientas.[53]

En este contexto de decadencia y cambio de matriz energética sumamente desfavorable para una orfebrería de cobre, se tomó la decisión en 1946 de organizar una exposición de artefactos de dicho metal que andando el tiempo se convertiría en la Feria Nacional del

Cobre.[54] Solamente una conjunción de factores hizo viable algo que de otra manera hubiese sido absurdo. El presidente municipal de Villa Escalante, Tomás García Pahua, que estuvo en el cargo dos años (1945-1946),[55] Álvaro Rentería Argüello, comerciante de piezas de Santa Clara, y Víctor Cázarez —que además de ser cobrero, en 1944 había sido por un breve lapso presidente municipal, para después, con García Pahua, ocupar el puesto de secretario del ayuntamiento—,[56] decidieron aprovechar los aires de unidad nacional, modernización y definición regional que corrían por esos años con gran intensidad en el país.

Efectivamente, la década de los años cuarenta del siglo pasado en México estuvo marcada por el imperativo de la unidad nacional, debido, por supuesto, a la posible amenaza de una agresión exterior en plena Segunda Guerra Mundial, pero también como estrategia para superar las tensiones políticas internas que se vivían en el país con gran fuerza desde la nacionalización del petróleo en 1938.[57] En beneficio de este imperativo se utilizaba cualquier cosa, hecho, suceso, producto, de manera señalada las fiestas nacionales del 15 de septiembre de cada año. En Villa Escalante, este festejo del año de 1946, que además se inscribía en el fin del gobierno de Manuel Ávila Camacho, se vinculó claramente con un proceso de modernización, manifiesto con la llegada de la luz eléctrica al poblado, el cual ya presumía el discurso gubernamental federal, pero que en el sexenio posterior habría de convertirse en santo y seña de la vida institucional.

La alianza entre el comerciante, el político y el cobrero en Villa Escalante buscó aprovechar este impulso nacional en beneficio de una orfebrería que estaba en franco declive. Con ello, además, Santa Clara podía insertarse en un proceso de definición de regiones como estaba sucediendo en el resto del país desde por lo menos dos décadas antes.[58] La idea de una exposición de artefactos de cobre surgió entonces como una opción viable que de uno u otro modo daba cauce a este conjunto de factores en beneficio si no de la comunidad en su conjunto, sí de una parte de ella, particularmente de los involucrados en su concepción y realización. Ciertamente no se trataba de una idea original. Desde la década de los años treinta del siglo XX se celebraba en Taxco, Guerrero, una Feria de la Plata que no era desconocida en Santa Clara. Es altamente probable que en ella los interesados encontrasen algo de inspiración.

Con la intención explícita de “engalanar” las fiestas patrias de 1946, el presidente municipal de Villa Escalante solicitó a la Junta Patriótica, encargada de los festejos, que llevara a cabo la idea que, se dice, había propuesto el comerciante Álvaro Rentería, de realizar una

exposición y concurso de artefactos de cobre.[59] La junta se aplicó a dicha tarea. Pese a los esfuerzos, el resultado no fue muy alentador. Los cobreros participantes escasearon; se expusieron solamente 36 piezas, de las que poco más de la mitad habían sido prestadas por diversas familias que las conservaban desde décadas atrás; y por si no fuese suficiente, el mundo oficial ignoró por completo este concurso.[60]

Este inicio desangelado hacía evidente la crisis en la que se encontraba la orfebrería de cobre. Los interesados en el concurso decidieron entonces introducir algunos cambios. El primero fue transformar la exhibición y el concurso de la mera contemplación a la venta de piezas exhibidas. Con ello se le dio el cariz de feria. El segundo fue cambiar la fecha de su celebración del mes de septiembre al de agosto, en los días de la fiesta patronal de Santa Clara del Cobre, del 12 al 15 de ese mes.[61] Con esta última medida lo que se intentó, exitosamente a juzgar por el resultado décadas después, fue fundir la feria con la fiesta religiosa, con todas sus consecuencias benéficas: un público cautivo, recursos económicos abundantes, consideración específica de los cobreros, pero, sobre todo, integración plena de la orfebrería a la vida social de Santa Clara del Cobre. El primer remedio se llevó a cabo en 1947; el segundo, en 1949. En otras palabras, lo que se convertiría en la Feria Nacional del Cobre rápidamente abandonó su inspiración nacionalista para insertarse, un tanto parasitariamente, en un festejo de carácter local ya bien arraigado.

Los cambios rindieron sus frutos. Los volúmenes de venta aumentaron y obviamente la afluencia creció. Pero quizá lo más importante fue que se comenzó a gestar una élite cobrera que una o dos generaciones después se consolidaría gracias a su alianza con James Metcalf y Ana Pellicer. Además, estos cambios contribuyeron a dar solidez a la alianza entre cobreros y comerciantes, sobre todo en la figura de Álvaro Rentería Argüello, quien a partir de 1949 fungiría como secretario y tesorero del Patronato Amigos del Cobrero. La parte directiva de este patronato, surgido precisamente en ese año, quedó integrado además por Gonzalo Cruz Sosa como presidente honorario, Salvador Rosas Ángel como presidente efectivo, y el presbítero Luis Guerrero. Ellos habrían de ocuparse de la organización de la feria durante los siguientes ocho años.

A diferencia de su primera edición, que pretendía “engalanar” las fiestas patrias, y en ese sentido, exaltar el aspecto nacionalista utilizando la orfebrería que se practicaba en el lugar, a partir de 1949, quizá inspirados en lo escrito por Felipe Soza en 1923, se insistió en la recuperación de un trabajo que se hallaba en una situación tan crítica que cabía la posibilidad de su desaparición, lo cual, de suceder, sería

“una gran pérdida para el país”.[62] De este modo, la feria adquirió una clara connotación de rescate de un oficio, un tanto lejana del discurso nacionalista pero también, por lo menos hasta ese momento, de la identidad de Villa Escalante.

Quizá fue este énfasis en el rescate, además de los contactos políticos y el cabildeo, lo que hizo viable el apoyo de autoridades locales, estatales y federales. En efecto, Gustavo Gallardo Gómez, oficial mayor del gobierno del estado de Michoacán, encabezado en 1949 por Daniel T. Rentería, y Antonio Arriaga Ochoa, director del Museo Regional Michoacano, que a partir de 1943 dependió del gobierno estatal, del Instituto Nacional de Antropología e Historia y de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, decidieron apoyar la feria. Gracias a sus gestiones, la Tesorería General del Estado de Michoacán y el Museo Nacional de Antropología comenzaron a donar dinero y trofeos para los concursantes.[63] De esta manera, personajes tan importantes como Alfonso Caso, director del Instituto Nacional Indigenista desde 1948, y su mano derecha, Daniel Rubín de la Borbolla, que además de ser el director del Museo Nacional de Antropología desde 1947, habría de fundar el Museo Nacional de Artes e Industrias Populares en 1951, se involucraron en este apoyo con recursos diversos, sobre todo con la compra de las piezas ganadoras, algunas de las cuales se exhiben en el Museo Nacional del Cobre,[64] que por cierto se inauguró en 1977 como parte de la oleada favorable a la orfebrería local posterior a 1968.

No es de extrañar este apoyo, sobre todo de Rubín de la Borbolla, quien estaba convencido de que los indígenas debían desarrollar sus tradiciones artesanales para, de este modo, insertarse en el desarrollo de la industrialización que ya se vivía con fuerza en el país como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial.[65] Además, conocía bien Michoacán, pues en la década previa había realizado exploraciones antropológicas y arqueológicas en la zona y en el occidente.[66] De hecho, en 1944 publicó un ensayo sobre la orfebrería tarasca,[67] razón por la cual tenía cierto conocimiento sobre el tema en Santa Clara.

A partir de entonces, otras instituciones e instancias han apoyado la realización de esta feria, particularmente de carácter local y estatal, como la presidencia municipal de Villa Escalante, el Fideicomiso para el Fomento de las Artesanías de Morelia y la Secretaría de Turismo del gobierno estatal, así como Fonatur, éste de carácter federal.[68]

Todo este apoyo institucional en favor del rescate de la orfebrería del cobre en Villa Escalante garantizó la continuidad de la feria que, según los testimonios, a partir de 1958 entró en un franco proceso de decadencia. Jesús Rojas Sánchez, autor de la monografía de 1966, que

en 1948 formó parte del comité organizador de la segunda edición de la exposición y concurso de artefactos de cobre, es muy elocuente al respecto:

> A partir de 1958 la organización del evento *quedó a cargo de los mismos artesanos* quienes se encontraron con un sinnúmero de dificultades que hizo de cada feria una mediocridad. Carecían de fondos para solventar los gastos de transportes y propaganda que en otros años *las buenas relaciones* de los miembros del Comité con el Gobierno y personas particulares que le tendían su mano generosa, solventaban con desahogo; además *les faltaba lo primero: la experiencia y el conocimiento del mecanismo organizador*.[69]

Esta afirmación, confirmada sin esta brutal franqueza por otros testimonios,[70] indica claramente que la Feria del Cobre no fue el resultado del interés de los propios cobreros, entendido como gremio artesanal, sino como se ha sostenido hasta ahora, de una alianza entre un pequeño grupo bien ubicado, tanto económica como política y socialmente, de políticos, comerciantes y cobreros. Una *doble falta*, es decir, una *doble carencia*, la de *buenas relaciones* y del conocimiento y experiencia organizativas, es lo que hizo de ellos *meros artesanos* y lo que los diferenció de aquellos "hijos preclaros"[71] que tuvieron habilidad de volver visible la orfebrería del lugar en consideración, primero, de sus implicaciones económicas, y después, de sus alcances artístico-artesanales. Hay que subrayar, sin embargo, que ninguna feria hubiese sido factible sin la existencia, sobrevivencia si se quiere, de artesanos del cobre, quienes de una u otra forma conservaron los conocimientos sociales adquiridos a lo largo de los siglos anteriores.

No conforme con establecer esta diferencia, el autor de la monografía de 1966 destaca cinco cosas que dan dimensión a la distancia entre "hijos preclaros" y *artesanos*. La primera es que gracias al Patronato Amigos del Cobrero, desde 1949 el gobernador del estado de Michoacán, o en su defecto, un representante suyo, asiste a inaugurar la feria. La segunda es que, con motivo de la celebración de los 400 años de la fundación de Santa Clara del Cobre, la feria de 1953 tuvo una gran afluencia, dejando grandes beneficios. La tercera es que, gracias a los *contactos personales,* el gobernador del estado, Dámaso Cárdenas (1950-1956), donó al final de su gobierno la cantidad de cinco mil pesos como fondo común con el fin de crear una sociedad cooperativa que, incluso, se proyectaba debidamente institucionalizada y registrada. Este logro se malbarató, afirma Rojas Sánchez, por "la mala administración, producto de la inmoralidad de los dirigentes, y la apatía de los socios",[72] es decir, por los *artesanos* que quedaron al frente de la organización de la feria en lugar del patronato. La cuarta es que, a partir de 1964, cuando se constituyó

una nueva instancia para llevar acabo la feria, llamada Comité Organizador de la Feria del Cobre, que reincorporó a los integrantes del patronato de 1949-1957, no solamente retomó su camino ascendente, sino que —ésta es la quinta cosa resaltada por Rojas Sánchez— en 1965 logró que por decreto federal se le designara Feria Nacional del Cobre.[73]

A partir de entonces esta feria creció a tal grado que acabó por invertir su relación con la fiesta patronal de Santa Clara del Cobre. En efecto, de ser una mera exposición y concurso que ante el fracaso de su primera edición (1946) hubo de refugiarse como feria en la fiesta patronal, cambiando el discurso que le acompañaba de "engalanamiento" de la celebración nacional de septiembre por el de la recuperación de una tradición casi inexistente (1949-1965), se convirtió en la feria y fiesta distintiva de Santa Clara del Cobre de alcance nacional (1965 en adelante).

La "cobrización" de la vida de Santa Clara del Cobre
(Foto: Isaac García Venegas)

Puede afirmarse, entonces, que fue esta feria la punta de lanza de la posterior "cobrización" de la vida y la historia de Villa Escalante, un proceso que si bien comenzó a mediados del siglo XX, fue notable a partir de 1965, cuando por decreto federal dejó su carácter local y

regional para convertirse en una de carácter nacional.[74] Así, la monografía de 1966, que en un principio en este trabajo se estableció como el punto de arranque visible de esta "cobrización", en realidad es la expresión de un triunfo que explica su *tono:* fue escrita y publicada con motivo de haberse convertido la Feria del Cobre en nacional. De la misma forma, la "ancestralidad mercantilizada" encontró en esta feria la atracción turística por excelencia que está en la base de la designación de Santa Clara del Cobre como Pueblo Mágico en 2010. El año de esta designación es interesante porque justo entonces se celebraron los 200 años de la independencia de México. Pareciese que lo que en Villa Escalante surgió como un intento de "engalanar" las fiestas patrias se transformó en el reconocimiento nacional de una singularidad consumible en un mundo globalizado.

La ascendencia de la Feria Nacional del Cobre se percibe claramente en la ampliación de los días en que se realiza. Comenzó siendo una exposición y concurso que se celebró en un solo día, el 15 de septiembre. Posteriormente, cuando se cobijó en la fiesta patronal de Santa Clara, se celebró del 12 al 19 de agosto. Más adelante, ya siendo una feria de carácter nacional, por ejemplo en 1995, se llevó a cabo del 11 al 22 de agosto. Desde 1996, al cumplirse los 50 años de la primera exposición y concurso de artefactos de cobre, hasta el 2016 se celebra del 23 de julio al 2 de agosto. Es decir, no solamente se ha ampliado a 11 de días de fiesta, sino que la celebración se ha vuelto a mover, ahora ya suficientemente fuerte, fuera de los días de las fiestas patronales. Este movimiento ha obedecido sobre todo a un criterio turístico, pues que se celebre hacia finales de julio, por ser aún periodo vacacional, garantiza mayor cantidad de visitantes.

Junto con ello, el contenido mismo de la feria ha cambiado. Si bien el concurso sigue siendo el motivo central de ella, lo cierto es que se ha convertido en una suerte de escaparate para muchos otros eventos que poco o nada tienen que ver con el cobre y los cobreros. En otras palabras, de ser una feria del cobre se ha convertido en una feria que convoca gran cantidad de eventos en beneficio de la derrama económica que con ello se obtiene.

Desde que le fue concedido el título de Feria Nacional, en ella se corona una reina con dos princesas de entre 18 y 21 años que cumplen algunas funciones sociales, sobre todo de eventos que requieran la presencia simbólica de los cobreros. El primer día hay un desfile inaugural, se abren las salas de exposición del Museo Nacional del Cobre en las que se exhiben las piezas que concursaron en la edición correspondiente,[75] a lo que sigue una comida tradicional para 800

personas que incluye baile con los “grupos más destacados de México”. Del segundo al noveno día hay una exhibición permanente de la elaboración de artesanías. Al décimo día los artesanos entran a Santa Clara por sus avenidas principales para, al día siguiente, hacer una peregrinación por la Avenida Morelos. El día 11, a las 18:00 horas, en el Nuevo Teatro de la Casa de la Cultura se clausura la feria.[76] Esto es básicamente lo que dentro de los días de feria corresponde a los cobreros.

Si bien el tema del cobre es el principal, lo cierto es que en la feria prevalece el criterio turístico. A lo largo de los 11 días de fiesta se presentan eventos musicales diversos, cantantes, orquestas, coros, ensambles, grupos, trovadores, etcétera; números de ballet y grupos de danza folclórica; obras de teatro y cuentacuentos; exposiciones textiles y de floricultura; talleres de papel picado, papalotes y globos de Cantolla con su consecuente elevación; exhibiciones de zumba, cuadrangular de futbol, carrera atlética, competencia de natación y exhibición de juego de pelota purépecha; festivales gastronómico, de atole y cervecero; exhibición de autos clásicos y una competencia 4x4; exhibiciones de *mapping* y por supuesto, fuegos pirotécnicos, entre otras cosas.[77] Todo con el fin de atraer turismo regional, nacional a internacional.

De esta manera, la Feria Nacional del Cobre es ciertamente una celebración que en sus orígenes pretendió alentar la producción de orfebrería del cobre. No obstante, ha mostrado una enorme capacidad de adaptación en función de intereses económicos, preponderantemente de los que se juegan en el turismo nacional e internacional. No es una feria de articulación económica regional, como suelen ser otras, sino que se presenta a sí misma como esos globos de Cantolla que se elevan merced de una llama. Para esta feria su llama motor es el turismo que, ávido de la artesanía de cobre, se vuelca sobre Santa Clara y su feria para encontrar un festejo que combina arraigo y desarraigo; singularidad y globalización: particularidad y un aire de familia general de cualquier fiesta; tradición, modernidad y ultramodernidad.

La Feria Nacional del Cobre, por supuesto, permite en su celebración la regeneración de los lazos sociales de los habitantes de Villa Escalante. También reivindica el lugar social de los cobreros. Logra subsumir toda la vida social y la historia del lugar a la artesanía de cobre. Pero también, y esto no es de menor importancia, oculta una serie de tensiones y problemas de la zona, como la devastación ecológica que en Michoacán está alcanzando niveles alarmantes. Deforestación y desecación de sus lagos y lagunas, como sucede en

gran parte de Cuitzeo, es lo más visible. También esta feria remite al olvido el problema de la obtención del cobre para la orfebrería que tanto turismo atrae. Los mismos artesanos reconocen que el cobre que utilizan es de recuperación. Es decir, proviene de desechos industriales que algunos compran en las grandes ciudades como la de México, Guadalajara, Querétaro, para revenderlo a los cobreros de Santa Clara. También allí, detrás de esta recuperación, se mueve otra economía, cuyo indicio es perceptible, por ejemplo, alrededor del lago de Zirahuén, en donde los postes de luz y de teléfono tienen numerosas advertencias indicando que el cable que se usa es de fibra óptica, por lo que carece de cobre… Pero nada de esto importa a ese atractivo y ciertamente espectacular globo de Cantolla que es la Feria Nacional del Cobre, a la que aparentemente, sólo aparentemente, comanda una eterna representación de Pito Pérez.

BIBLIOGRAFÍA

Ajofrín, Francisco de, *Diario de viaje que por orden de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide hizo a la América Septentrional en el siglo XVIII el P. Fray Francisco de Ajofrín (capuchino)*. Vol. 1, Real Academia de Historia (Archivo Documental Español, Tomo XII), Madrid, 1958.

Amador, Carlos, *El mundo finito. Desarrollo sustentable en el siglo de oro de la humanidad*, Fondo de Cultura Económica/UNAM, México, 2010.

Barragán Pérez, Janet Belinda, "Educación indígena, una mirada a la alfabetización", en *Destiempos,* Año 3, Núm. 18, México, enero-febrero 2009.

Cárdenas García, Efraín y Eugenia Fernández-Villanueva Medina, "La metalurgia en Santa Clara del Cobre: ¿una tradición prehispánica?", en Michele Feder-Nadoff (Ed.), *Ritmo del fuego. El arte y los artesanos en Santa Clara del Cobre, Michoacán*, Cuentos Foundation, Chicago, 2004.

Ceballos Garibay, Héctor, "Lucidez y trascendencia en la novela de la Revolución mexicana. La obra de José Rubén Romero", en *Cultura y representaciones sociales* (revista electrónica), Vol. 5, Núm. 10, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, marzo 2011.

Edwards, William Seymour, *On the Mexican Highlands. With a Glimpse of Cuba,* Jennings and Graham, Cincinnati, 1906.

Feder-Nadoff, Michele (Ed.), *Ritmo del fuego. El arte y los artesanos de Santa Clara del Cobre. Michoacán*, Cuentos Foundation, Chicago, 2004.

Fernández, Justino, *Catálogo de exposiciones de arte de 1946*, Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, Suplemento del Núm. 15, UNAM, México, 1947.

García Martínez, Bernardo, *El desarrollo regional, siglos XVI al XX*, UNAM/ Océano, México, 2014.

____, *Las regiones de México. Breviario geográfico e histórico*, El Colegio de México, México, 2008.

García Venegas, Isaac, "Las fiestas de los trabajos, los productos y los quehaceres regionales", en Enrique Florescano y Bárbara Santana Rocha (Coords.), *La fiesta mexicana*, Tomo II, Secretaría de Cultura/ Fondo de Cultura Económica, México, 2016.

Góngora Pérez, Juan Pablo, "La industria del plástico en México y en el mundo", en *Comercio Exterior,* Vol. 64, Núm. 5, Bancomext, México, septiembre-octubre 2014.

Herrejón Pereda, Carlos, *Tlalpujahua. Monografías municipales del Estado de Michoacán*, Gobierno del Estado de Michoacán, Morelia, 1980.

Horcasitas de Barros, María Luisa, *La artesanía, con raíces prehispánicas, de Santa Clara del Cobre,* SepSetentas (Vol. 87), Secretaría de Educación Pública, México, 1973.

Mendoza Briones, María Ofelia, "Las voces de las artesanas y de los artesanos de Santa Clara del Cobre", en Michele Feder-Nadoff (Ed.), *Ritmo del fuego. El arte y los artesanos de Santa Clara del Cobre, Michoacán*, Cuentos Foundation, Chicago, 2004.

Pellicer, José, *Artesanías del porvenir*, SEP/UAM-Azcapotzalco, México, 1995.

Pérez Montfort, Ricardo, "La Unidad Nacional, 1940-46", en *Cotidianidades, imaginarios y contextos. Ensayos de historia y cultura en México, 1850-1950*, México, 2008.

____, "Una región inventada desde el centro. La consolidación del cuadro estereotípico nacional, 1921-1937", en *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo,* CIESAS/CIDHEM, México, 2003.

Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo, Tomo CXXXVI, Núm. 92, 30 de agosto de 2005.

Punzo Díaz, José Luis, "Las fundiciones de Santa Clara del Cobre en la época virreinal", en *Santa Clara del Cobre, Zona de monumentos históricos*, INAH/Conaculta, México, 2014.

Punzo Díaz, José Luis, Juan Morales, y Avto Goguitchaichvili, "Evidencia de escorias de cobre prehispánicas en el área de Santa Clara del Cobre, Michoacán, Occidente de México", en *Arqueología iberoamericana*, Año VII, Núm. 28, Editada por Pascual Izquierdo

Egea, Graus, 2015.
Revueltas, José, *Las evocaciones requeridas*, Tomo 1, Obras completas de José Revueltas, Era, México, 1987.
Rodríguez Rodríguez, Lidia Iris, "El indio permitido en el estado multicultural. Patrimonio cultural y etnofagia en la tardomodernidad", en *Boletín de Antropología Americana*, Vol. 47, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, enero 2011-diciembre 2012.
Rojas Sánchez, Jesús, *Santa Clara del Cobre. Monografía. 1966*, s.p.i., 1966.
Romero, José Rubén, *Apuntes de un lugareño*, Oasis, México, 1957.
____, *La vida inútil de Pito Pérez* (e-book), prólogo de Xavier Velasco, Porrúa, México, 2006.
Schöndube Baumbach, Otto, "Las voces de las artesanas y de los artesanos de Santa Clara del Cobre", en Michele Feder-Nadoff (Ed.), *Ritmo del fuego. El arte y los artesanos en Santa Clara del Cobre, Michoacán*, Cuentos Foundation, Chicago, 2004.
Soza, Felipe, *Santa Clara de los Cobres: impresiones y recuerdos históricos*, Talleres Linotipográficos Soria, México, 1923.
Tibol, Raquel, "Alberto Beltrán: de grabador a dibujante", *Proceso,* Núm. 475, México, 07/12/1985.
Uribe Salas, José Alfredo, "Minería de cobre en el occidente del México prehispánico: un acercamiento historiográfico", en *Revista de Indias*, Vol. 56, Núm. 207, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996.
Velázquez, María del Carmen, "Bibliographical Essay: The Colección SepSetentas", en *The Americas*, Vol. 35, Núm. 3, Cambridge University Press, Washington, enero 1979.
Velázquez Hernández, Martha Carolina, "Información de los naturales del pueblo de Santa Clara contra Gonzalo Fernández Madaleno. 1631", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. 36, Núm. 141, El Colegio de Michoacán, Zamora, marzo 2015.
Villaseñor y Sánchez, José Antonio de, *Theatro Americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones.* Tomo 2, Editora Nacional, Madrid, 1952.

Películas

Heineman, Matthew, *Tierra de cárteles*, The Orchard/A&E IndieFilms, Estados Unidos, 2015.

Referencias de internet

Abraham Jalil, Bertha Teresa, "Daniel Rubín de la Borbolla: su pensamiento humanista en acción", en *Proyecto Ensayo Hispánico*. URL: http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/rubin.htm

Consejo Nacional de Población, "Intensidad migratoria a nivel estatal y municipal". URL: http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/intensidad_migratoria/pdf/IIM_Estatal_y_Municipal.pdf

Entrevista a Orlando Aragón Andrade, integrante del Colectivo Emancipaciones, *Cambio de Michoacán*, 23/03/2016. URL: https://www.youtube.com/watch?v=NPSWCBXr5eQ

Feria del Cobre. URL: www.feriadelcobre.com

Gobierno del Estado de Michoacán, "Santa Clara del Cobre se convierte en el cuarto Pueblo Mágico de Michoacán" (blog), 16/06/2010. URL: http://gobiernodemichoacan.blogspot.mx/2010/06/santa-clara-delcobre-se-convierte-en.html

Iglesias y Cabrera, Sonia, "Alberto Beltrán y la creación de la Dirección General de Arte Popular", en *Komoni*, 06/04/2015. URL: https://komoni.chemisax.com/alberto-beltran-y-la-creacion-de-la-direccion-general-de-arte-popular/

Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México*. Estado de Michoacán de Ocampo, Salvador Escalante. URL: http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM16michoacan/municipios/16079a.html

Jasso, Rubén, "Habitantes de Santa Clara del Cobre presentaron queda ante CEDH", *PlumasAtómicas.com*, 29/03/2016. URL: https://plumasatomicas.com/2016/03/habitantes-de-santa-clara-presentaron-queja-ante-cedh/

Lugo de Lille, Michelle, "La historia del plástico; un siglo de desarrollos para el futuro", en *Ingeniería Plástica*. URL: http://www.ingenieriaplastica.com/novedades_ip/instituciones/cipres_historia.html

Maldonado, Blanca E., "Metalurgia tarasca del cobre en el sitio de Itziparátzico, Michoacán, México", traducido por Alex Lomónaco, reporte para Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, 2005. URL: http://www.famsi.org/reports/02063es/02063esMaldonado01.pdf

Martínez Ruiz, Miguel Ángel, "Antonio Arriaga Ochoa", *La Voz de Michoacán*, 27/07/2013. URL: http://

www.lavozdemichoacan.com.mx/columnas/antonio-arriaga-ochoa/
Nájar, Alberto, “Qué son los pueblos mágicos y por qué todos quieren serlo”, *BBC Mundo*, 16/10/2015. URL: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/10/151016_mexico_pueblos_magicos_cultura_turismo_an.sh
“Oficializan el fin de las autodefensas en Michoacán”, en *El Universal*, 11/02/2016. URL: http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2016/02/11/oficializan-fin-de-autodefensas-en-michoacan
Olivares, Juan José, “James Metcalf innovó la enseñanza de la orfebrería en Santa Clara del Cobre”, *La Jornada*, 20/04/2015. URL: https://www.jornada.com.mx/2015/04/20/espectaculos/a15n1esp.
Pellicer, Ana, “Biografía”. URL: http://anapellicer.com/biografia/
“Por conflicto religioso, marchan en Santa Clara”, *Atiempo.mx,* 11/10/2015. URL: http://www.atiempo.mx/denuncias/por-conflicto-religioso-marchan-en-santa-clara/
Rincón, Sergio, “Autodefensas: 3 años después, la paz no llega a Michoacán y los líderes cambian de lucha”, *SinEmbargo.mx*, 23/02/2016. URL: http://www.sinembargo.mx/23-02-2016/1627911
Secretaría de Turismo, “Pueblos Mágicos, herencia que impulsan Turismo” (blog), 04/04/2016. URL: http://www.gob.mx/sectur/articulos/pueblos-magicos-herencia-que-impulsan-turismo

La Feria, una de las tiendas de discos de música tropical del puerto de Veracruz
(Colección particular)

IV

Las discotecas Gypsy y el inicio de la industria discográfica en Veracruz, Veracruz (1947-1980)

JESSICA GOTTFRIED
Universidad Cristóbal Colón
Veracruz

La música se inscribe entre el ruido y el silencio,
en el espacio de la codificación social que revela.
Cada código musical hunde sus raíces en las ideologías
y las tecnologías de una época, al mismo tiempo que las produce.
Si resulta ilusorio pensar en una sucesión temporal de códigos musicales,
correspondiente a una sucesión de relaciones económicas y políticas,
es porque el tiempo atraviesa la música y la música da un sentido al tiempo.
JACQUES ATTALI, 1977

La ciudad y puerto de Veracruz es un lugar cargado de historias, de idas y regresos. Ciudad isla, ciudad correa de transmisión, ciudad que apenas en 1881 dejó su condición de fortaleza para experimentar cambios acelerados en su fisonomía y en las prácticas de sus habitantes y también en sus dinámicas económicas. En efecto, a partir de la destrucción del muro que la circundaba, la ciudad de Veracruz vivió una intensa reinvención con la normalización de las operaciones del ferrocarril que habían iniciado en 1873, con los trabajos de ampliación que lo convertirían en el puerto comercial más importante de México, y con la llegada, merced a estas operaciones de modernización, de nuevos habitantes provenientes no sólo de otras partes del país, sino también de otras nacionalidades: cubanos, españoles, ingleses, franceses, alemanes, italianos, libaneses, chinos, quienes no sólo traían expectativas, sino también prácticas culturales y cívicas que abonarían a la dinámica social del siglo XX porteño.

Desde su fundación esta ciudad fue cosmopolita, en tanto puerta de entrada y salida al continente, de personas y mercancías, poblándose con individuos llegados de mar y tierra de diversas latitudes. Quienes entraban a México por mar lo hacían, por lo general, pasando por el puerto de Veracruz. La mayoría no permanecía en esta ciudad

calurosa, con nortes que hacían volar la arena de las dunas, con un bochorno que guardaba los intensos olores de las ciudades de antaño, con dificultades constantes en el mantenimiento de los edificios siempre afectados por el salitre y la humedad. Como puerto, hay mucho que decir sobre la forma de habitar los espacios y de lo que los viajeros buscaban y requerían. La prostitución, en sus diversas modalidades y bajo distintas denominaciones sigue siendo algo que existe en la memoria de sus habitantes; la categoría que se prefiere es "casas de citas" y hay una normalización de las mujeres que se dedican a dicha antiquísima profesión. La estratificación, las relaciones de poder y las condiciones de trabajo se muestran junto a la algarabía y la abundancia de música y músicos. En cada patio, una danzonera integrada por "bajo, un saxo o una trompeta y uno o dos timbales",[1] era lo que se requería para hacer los bailes organizados de forma colectiva cada sábado, todo de cooperación. En las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo pasado se cooperaba con 25 o 50 centavos y de ahí salía para el pago de los músicos que podían ser de dos o tres o hasta diez pesos en algunos casos, y se hacía la fiesta, el baile, las garnachas, la bebida. Mientras en los patios sonaban:

> … la danzonera de Pulmones de Oro, danzonera de Vallejo, danzonera de Mayeya, era una persona que le decían Mayeya, la danzonera del Pollo, por ejemplo, del Picho González. La más famosa era la de los Chinos Ramírez que además de tocar en los patios tocaba en el Salón Villa del Mar donde alternaba con la Orquesta Villa del Mar que tocaba música más calmada, el blues sobre todo, mucho blues, paso doble, el fox, el vals.[2]

Veracruz existía en los planos de la bullanga cotidiana y en la radio donde también se construía un Veracruz de estereotipos. Los patios y la Huaca contrastaban con la resplandeciente realidad en la que vivía Toña la Negra, como cantante en la Ciudad de México, en el estudio de grabación, frente al micrófono de la XEW, con una paga digna, con una vida sofisticada de ciudad, además era escuchada a nivel nacional.

El puerto de Veracruz, desde la primera mitad del siglo XX, también vivió una idílica relación con el mar. Trasmutado en espacio de ocio y relajación: balnearios como Mocambo, Villa del Mar, se vuelven referentes atractivos para visitantes y citadinos: lugares de esparcimiento y jolgorio. En Villa del Mar tocaron las mejores orquestas del puerto: la Orquesta Villa del Mar la danzonera de los Chinos Ramírez, que en otro tiempo alternaba con la Sonora Veracruz. Los bailes del Salón Villa del Mar marcaron el siglo XX veracruzano, con sus múltiples transformaciones en géneros musicales. Cuando el salón era muy pequeño para los eventos que ya eran masivos, los

bailes se realizaban en la playa enfrente del salón. Hasta mediados del siglo la música fue acústica; las bocinas, bafles, cables e instrumentos eléctricos, y el sintetizador que comenzaron a llegar en los años sesenta y tuvieron su auge en la siguientes décadas. En aquel tiempo había muchos grupos musicales en Veracruz; se tocaba la salsa, el son montuno, el rock en español (hubo grupos que componían sus canciones, aunque la mayoría se abocaba a tocar *covers*), y sobre todo había conjuntos versátiles conformados con guitarra, batería, bajo y teclado, que tocaban "de todo". Algunos grupos que pudo recordar uno de sus protagonistas, Domingo Lucas, fueron el grupo Travesura y el grupo La Fórmula, la Banda Sonido 13 y por supuesto Los João y Los Flammers.[3]

El puerto de Veracruz aún puede ser considerado como una ciudad cosmopolita, no sólo por haber sido puerta de entrada y salida desde el inicio de la colonia y durante los siglos XIX y XX, sino también por su dinamismo sociodemográfico que dio lugar a una urbe contradictoriamente multicultural, polifónica y segmentada. Todavía en 1962 los barcos *Covadonga* y *Guadalupe* de la Compañía Trasatlántica Española salían de Bilbao, España, pasaban por Santander, Gijón, Vigo, Cádiz, luego Nueva York, La Habana, Veracruz, La Habana, Nueva York, Coruña, Santander y Bilbao. También el *Satrústegui* y el barco o buque *Virginia de Churruca* viajaban a Veracruz y en 1971 habrían sido de los últimos mixtos o de pasajeros. [4]

A lo largo del siglo XX la formalización de la economía, del trabajo y el desarrollo urbano llevó a cabo la destrucción de muchos patios de vecindad, también algunos callejones desaparecieron o cambiaron de uso; el puerto se siguió modernizando, la mancha urbana creció, los edificios se multiplicaron, las calles se pavimentaron, el paisaje se llenó de letreros iluminados, lo que a su vez llenó las calles con un constante zumbido eléctrico. El centro pasó de ser de tierra con vías del tranvía en el siglo XIX y hasta mediados del XX, a estar pavimentado con algunos carros estacionados y otros andando, convirtiéndose en estacionamientos en ambas aceras con un carril de coches circulando.[5]

Las transformaciones de las ciudades durante el siglo XX, al incorporar las novedades tecnológicas, fueron contundentes e irreversibles. Y el puerto de Veracruz no fue una excepción. En el siglo XIX se inventaron las bases de lo que sería la radio y los artefactos que permitirían la grabación y reproducción de sonidos. Esto derivó en el nacimiento de una industria musical: la música grabada, la canción de tal grupo, la voz de tal cantante, las canciones de una época o de otra. En este trabajo exploramos cómo la industria musical se insertó en la

ciudad y puerto de Veracruz, basado principalmente en el testimonio de Rosa Mendoza con el objetivo de reunir elementos que permitan imaginar cómo surgió cierta industria musical a través de su proceso de difusión y comercialización.

DISCOS Y GRABACIONES

Las posibilidades de grabar y reproducir el sonido en soportes físicos se exploraron desde el siglo XVIII, pero fue hasta el siglo XX cuando se consolidaron.[6] El antecedente del disco, como tal, es la grabación de "Mary had a little lamb" en aluminio realizada por Thomas Alva Edison en diciembre de 1877, antes de que concentrara su atención en sus descubrimientos del bulbo y la distribución de luz eléctrica. Para 1888 Edison entró al mercado con un fonógrafo, al mismo tiempo que la empresa Columbia empezaba a vender su gramófono con patentes desarrolladas por Alexander Graham Bell. Para 1890 ambas empresas vendían grabaciones en cilindros de cera de cantantes, instrumentistas y artistas cómicos europeos y norteamericanos. En 1894, Emile Berliner, un alemán emigrado en Estados Unidos, vendía grabaciones similares, pero en discos planos, cuya ventaja principal consistía en que se podía fabricar mayor cantidad de copias en menos tiempo, lo que lo volvía más comercializable que el cilindro. Disco y cilindro compitieron durante casi 25 años antes de que el segundo cayera definitivamente en desuso. Los primeros discos se hicieron de hule, luego en 1897 con un compuesto de "shellac". Los surcos se hacían con ácido sobre un recubierto de zinc aunque también hubo discos con cubierto y grabado en cera. Las empresas Columbia, Victor y después Odeon, comercializaron tanto cilindros como discos. Después de la Primera Guerra Mundial predominaría el disco.[7]

Los métodos de grabación habían sido acústicos, es decir, se registraban vibraciones del sonido en el medio, fuera aluminio, cera o zinc. Los músicos tocaban en la boca del cuerno para que la mayor cantidad posible de sonido fuera registrado. La reproducción se hacía con un estilógrafo que recorría los surcos y reproducía el sonido que era amplificado también a través de un cuerno. En la década de los años veinte se desarrolló el tubo al vacío o válvula para transmitir sonidos por radio. Con este invento se hizo posible capturar sonidos de manera eléctrica con micrófonos sensibles. Esto marcó un giro en la tecnología de grabación y reproducción del sonido. La reproducción eléctrica derivó en el crecimiento y fortalecimiento de la radiodifusión. La mayor difusión de la radio al alcance de todo público amenazó con sustituir el mercado de discos como la forma de entretenimiento principal en los hogares pudientes que hasta ese

momento habrían tenido acceso a un reproductor de discos o cilindros.

Hasta antes de la Segunda Guerra Mundial el formato de disco había sido el de 78 revoluciones por minuto (rpm). En 1945 se introdujo el LP (Long Play) con posibilidades de reproducción a 33.5 rpm, además la zanja se redujo y se introdujo un plástico irrompible llamado "vinylite" que reemplazó el disco frágil de shellac cubierto con zinc. En 1948 la empresa Columbia trabajó en secreto para imprimir grandes cantidades de estos discos hasta que en 1948 presentaron el catálogo que sorprendió a la industria. Mientras tanto y desde 1939, la RCA Victor había desarrollado una tecnología distinta con discos que giraban a 45 rpm. Esto sería recordado como "la batalla de las velocidades", hasta que la Capitol anunció que produciría discos en las tres velocidades. En enero de 1950, la RCA Victor se abocó principalmente al álbum en LP en 33.5 rpm que se volvió el formato más difundido mientras la Columbia producía discos de 45 rpm que se convirtieron en el formato estándar para la música popular y moderna, mientras los discos de 78 rpm gradualmente desaparecieron del mercado.

Este tiempo coincidió con la introducción de cinta magnética para grabaciones en estudio y a partir de 1949 todas las grabaciones fueron hechas en cinta magnetofónica.[8] La grabadora de cinta se volvió accesible a cierto público y ya en 1953 se incluían obras grabadas en cinta como parte de los catálogos. La cinta se consideraba de mejor calidad porque no tenía tanto ruido como el disco. Después se introdujeron las grabadoras multicanal, que se perfeccionaron hacia 1957 y al año siguiente se comercializó el disco estéreo. Por este tiempo es que comienza la historia de las discotecas Gypsy en el puerto de Veracruz. La producción discográfica se había masificado de tal manera que pasaría de ser un objeto de lujo de las familias más pudientes al de una producción industrial que sería proyectada para todo público.

Un segundo momento transformador en la industria discográfica se suscitó con la grabación digital, desarrollada por la empresa Nippon Columbia y su marca Denon. Se introdujo primero en Estados Unidos, luego en Europa y Japón, entre 1976 y 1979, logrando un premio Grammy por una grabación de música de cámara que parecía superior a todo lo que se hubiera grabado antes.[9] A partir de entonces los discos se grabaron a través de un máster digital, que era captado en cinta magnética, pero su reproducción aún era análoga.

La grabación digital, llamada Pulse Code Modulation (PCM), redujo la onda grabada a un código binario. Se requería entonces un circuito

electrónico más complejo, tanto para codificar como para decodificar en la reproducción mejorando la calidad. Para 1980 la mayoría de las empresas grababan en formato digital y transferían el sonido a LP, identificando estos discos a través del masterizado digital. En 1982 hubo un acuerdo para estandarizar la grabación digital y se lanzó el disco compacto (CD) desarrollado por Sony y Phillips. La venta de estos discos compactos rivalizó con los de vinil y una década después el CD dominó la venta de música a nivel mundial. La sustitución de discos de vinil por CD renovaría el consumo: las grabaciones en vinil gradualmente serían actualizadas a CD.

Es curioso notar que en la radio el proceso pareció recorrer un camino a la inversa. Mientras la grabación de discos se volvía más accesible al público con los avances tecnológicos, la radio empezó a cerrarse al público, se volvió más automatizada, alienada y distanciada del auditorio que por otra parte se hacía cada vez más masivo.

LA RADIO

La novedad de la invención radiofónica derivó más de la búsqueda de la comunicación inalámbrica por telégrafo y por teléfono que como una búsqueda de medio de comunicación masiva.[10] El crecimiento potencial del medio para transmisiones hacia el gran público fue gradual. Una de las primeras estaciones se puso en marcha en 1920 en Pittsburgh, Pensilvania y al poco tiempo se creó la BBC en Inglaterra.[11]

Se puede decir que las transmisiones experimentales de radio en México comenzaron desde la segunda década del siglo XX con ingenieros que probaron de manera exitosa la tecnología inalámbrica que en Estados Unidos era novedad.[12] En 1921 en Monterrey se instaló una pequeña estación transmisora para una audiencia limitada, dirigida a unos cuantos aparatos receptores en la misma ciudad.[13] Fue hasta 1923 cuando se otorgaron los primeros permisos para transmisiones con contenido comercial en México.[14] Tales permisos se obtuvieron por empresarios que promovían sus productos, para luego establecer alianzas con la prensa, con el fin de promover también la lectura de noticias.[15] En ese mismo año se calculó que había cuatro mil receptores en la Ciudad de México cuya población ascendía a 616 mil 357 habitantes.[16] Las antenas de las azoteas comenzaron a proliferar, así como el interés de ámbitos políticos, educativos, artísticos; y aunque podrían multiplicarse sus usos, predominó el sentido comercial. En 1926 eran 16 estaciones las que operaban en el país; para 1945 la cifra había aumentado a 422, y en 1976 eran cerca de 600.[17]

Las casas comerciales dedicadas a la radio se expandieron, y como consecuencia se requirieron cada vez más receptores para escuchar las transmisiones. Paulatinamente se comenzaron a vender receptores fabricados por casas comerciales como Telefunken, General Electric, Westinghouse, y RCA Victor. Estas mismas casas comercializaban sus productos en Veracruz. Las piezas para reparar las radios eran fabricadas en México y estas mismas se usaban para construir radiorreceptores caseros, lo cual permitió que con bajos recursos se pudiera tener acceso a esta tecnología.[18]

Los aparatos que integraban fonógrafos y receptores tenían un costo inaccesible para la mayoría de la población. En un principio la industria radiofónica no estaba dirigida a la población obrera, mucho menos a la población rural. En Veracruz y ciudades pequeñas del interior de la República, los receptores estaban en algunos cafés o cantinas donde se reunía la gente a escuchar noticias o el estado del tiempo, y éstos gradualmente se fueron multiplicando. La radio aglutinaba a los interesados en oír música, programas, noticias, novelas y otras puestas en escena. La radio comenzó a crear figuras de fama nacional e internacional, artistas conocidos por un público cada vez más amplio. La radio poco a poco llegó a reunir a los mejores talentos del país:

> El tránsito de muchas personalidades de gran relevancia para las expresiones de la cultura popular desde el escenario a la prensa, de ahí a la radio y luego al cine, y finalmente a la televisión, fue una constante en los primeros cincuenta años de existencia de estos medios en México. Si bien es cierto que con el paso del tiempo la especialización fue limitando los espacios de acción de sus participantes, en un principio lo común fue que la radio tomara del escenario teatral o carpero y de la misma prensa, aquellos elementos y aquellos personajes que iba necesitando para su desarrollo. Lo mismo sucedería con el cine y posteriormente con la televisión. Cantantes, cómicos, músicos, cronistas y periodistas salían de las carpas, teatros, clubes y cubículos de teletipos y escritorios para hacerse un lugar en aquel incipiente quehacer radiofónico, inaugurado en México allá en la primera mitad de los años veinte.[19]

En 1926 en Veracruz hubo una propuesta de crear una estación radiodifusora para el control del tráfico marítimo y que informara sobre el mal tiempo. El proyecto no se concretó sino hasta décadas después, y ése fue el antecedente de los boletines atmosféricos que se transmiten actualmente en la XEU.[20] El mismo año se inauguró la estación CYC de Manuel Ángel Fernández y Compañía con la presencia del presidente de la Cámara Nacional de Comercio de Veracruz y un programa de música clásica.[21] En 1930 se fundó la XEU de Fernando Pazos y desde entonces ésta ha sido una de las estaciones

más escuchadas en el puerto de Veracruz.

La radio en América Latina, a diferencia de Europa y Norteamérica, ha sido predominantemente privada. A lo largo del siglo XX se crearon programas o estaciones nacionales o de los estados, pero en México no se ha desarrollado un sistema de radio nacional propiamente. El Estado ha sido propietario sólo de algunas estaciones y más bien se ha permitido y promovido el florecimiento de las estaciones privadas y comerciales.[22]

La fundación de la XEW por Emilio Azcárraga Vidaurreta en 1930 en México marcó un hito en la historia de la radio, pues logró mayor cobertura y potencia que todas las empresas radiofónicas existentes.[23] Tanto la XEW como la XEQ fueron creadas con subsidios de RCA y CBS respectivamente,[24] y luego al mediar el siglo XX el mismo Azcárraga creó la primera empresa de televisión en México. Con ello se consolidó la empresa nacional más poderosa en telecomunicaciones del siglo XX: Telesistema Mexicano, que en 1973 se modificó y se convirtió en Televisa. Desde sus inicios fue proyectada como una empresa que seguía el modelo empresarial norteamericano.[25] Azcárraga se había formado en Estados Unidos y era en todos sentidos un empresario capitalista.[26]

Hasta poco tiempo después de la Segunda Guerra Mundial la mayoría de los contenidos de radio eran transmitidos en vivo. Cierto que también se transmitía la música que había sido grabada en cilindros y discos, pero la mayoría de las orquestas tocaban durante los programas; los efectos eran también producidos en vivo, lo mismo que los anuncios y la lectura de las noticias. Las empresas radiofónicas contaban con una o varias orquestas, y el prestigio de un programa o una estación recaía en la presencia de un artista, que gradualmente se iba volviendo más importante como ídolo del público que por la música que tocaba.[27] *La Hora Nacional* transmitía la música que se interpretaba en el Palacio de Bellas Artes y en las radios de provincia las orquestas populares tocaban cada domingo en vivo.[28]

En Veracruz aún hoy hay espacios para la música en vivo en las transmisiones radiofónicas; pero en el pasado hubo muchos más y algunos de los programas preferidos del público eran los programas de aficionados. Luis Montané recordaba que al músico se le dejaba tocar y si se equivocaba, “le sonaban la campanita”, con lo cual le indicaban que debía salir.

> … todos los músicos que querían triunfar iban a la radio, iban y si fallaban, al otro viernes, o domingo […] como eran muchos a lo mejor y les daban chance de repetir, pero venían otros y otros, porque había muchos y ahí van desarrollando, ya que si podían lograban el premio, ¿verdad? El premio por

contratarlos para programas continuos. Todas las difusoras lo tenían, pero en la XEU, que era la que difundía, siempre había sido la más fuerte aquí, había la competencia, la HV, la LL […] primero eran complacencias musicales, era el programa de aficionados, me parece que era todos los viernes. […] Entonces ahí llegaban bastantes. Algunos resaltaban y les decían oye, necesitamos músicos para un programa el martes en la tarde, va a haber una radio novela y alguien tiene que cantar un bolero, échatelo.[29]

PROGRAMA DE RADIO

X.E.U. — EL ECO DE SOTAVENTO DESDE VERACRUZ — X.E.U.W.

920 K.C. ONDA LARGA – 6020 K.C. ONDA CORTA BANDA DE 49 MTS.

5.30—Amanecer Musical
6.30—Boletín del Tiempo
6.32—Escuche y Aprenda
7.00—Mananitas Musicales
7.30—Noticiero Matutino
7.15—Saludo Musical
7.45—Lucho Gatica
8.00—LA HORA DEL RANCHO ALEGRE
9.00—Complacencias
9.30—Boletín del Tiempo
9.32—Complacencias
10.00—La Tremenda Corte
10.15—Matinée Danzante
10.30—Complacencias
11.00—La Hora Siria Libanesa
11.30—Fin de Semana Musical
11.45—Sociales del día
12.00—La Tremenda Corte
12.15—Exitos Tropicales
12.30—Novedades del Momento
13.00—Los mejores Danzones
13.30—Españolerías
13.45—El Camaraman
14.00—La Tremenda Corte
14.15—Novedades del Momento
14.30—Fantasía Tropical
15.00—Boletín del Tiempo
15.02—Feria de ritmos
16.00—La Tremenda Corte
16.15—Feria de Ritmos
18.00—La Tremenda Corte
18.15—Fantasía Tropical
18.30—La Hora de los Niños
19.00—Asociación Nacional de Locutores
19.30—TERTULIA DOMINICAL Sindicato Empleados
21.00—Agustín Lara y sus Canciones
21.30—Boletín del Tiempo
22.00—La Hora Nacional
23.00—Popurrí Bailable
24.00—Las Golondrinas

RANCHO ALEGRE... Los conocimientos más amplios en materia de agricultura recursos naturales y artificiales para la mejor producción y renuevo del campo, estarán al alcance de usted, amigo campesino, en el programa que XEU de VERACRUZ presenta HOY, a las 8 de la mañana: ¡LA HORA DEL RANCHO ALEGRE...!

Programación de la XEU publicada en *La Tarde*, segunda edición de *El Dictamen* de Veracruz, 27 de marzo 1970

A partir de que fue posible grabar en cinta y en varios canales, los programas empezaron a ser pregrabados. También comenzó a predominar la música grabada en la radio. Los artistas que se daban a conocer en los medios lo hacían a través de discos, hacían películas, iban quedando plasmados en medios que serían vistos y escuchados numerosas veces. Eso era “triunfar”, ser inolvidable, ser conocido “por todo el mundo”. Los músicos pasaron de imitar lo que habían escuchado una o contadas veces, necesitando innovar y componer

sobre la marcha, a la imitación que no tardaría en identificarse como el *cover*. Las interpretaciones de los músicos estaban sometidas al criterio de oídos que esperaban que lo que tocaran sonara como la grabación o como lo que se transmitía en la radio, que era lo mismo. El oficio de músico dio un giro así y la expectativa del público cambió. Ahora la radio debía complacer al público centrado en el consumo de lo que las empresas disqueras producían.

Como señala Ohtli Lisardo Enríquez González, el impacto que desde su fundación tuvo la radio comercial en Veracruz fue el sino de una ciudad que fue construyendo su identidad en el siglo XX a partir de un conjunto de estereotipos que se reiteraban a través de la programación: la ciudad bullanguera y tropical, la ciudad heroica y nostálgica, la ciudad cosmopolita y moderna; fueron los modelos que, a través de su programación, la radio contribuyó a posicionar y a definir como parte del espíritu del puerto.[30] Asimismo, se construyó una relación de proximidad a través de la música en vivo, de programas de opinión, de audiencias que podían interactuar con los locutores. "Los programas más gustados, sin duda, fueron aquellos que contenían músicos en vivo. Las melodías grabadas expresaban cierta frialdad e indiferencia ante los selectos oídos de los escuchas, que preferían el calor de la improvisación y la bohemia".[31] Pero la tendencia de los medios iba en el sentido contrario: más que fomentar los espacios abiertos y las dinámicas de interacción con las audiencias, la tendencia consistió en crear dimensiones cada vez más exclusivas, marcando claramente la diferencia entre los privilegiados de los medios, los que lograron tener acceso a ellos y las audiencias o el público, que nunca contó ni generó los mecanismos para exigir contenidos.

Cuando surgió la posibilidad de grabar en cinta magnetofónica gradualmente a partir de 1949, la manera de hacer radio cambió. La música y poco a poco también los comerciales se grababan, y hasta las voces de los locutores podían haber sido grabadas previamente, y por lo tanto sólo eran reproducidos los programas pregrabados, simplificando la labor de técnicos, emisores y anunciadores. Esto ocasionó cambios en la relación con el público, limitando no sólo su participación y la de los músicos en vivo, sino que los locutores perdieran autonomía. Los programas pregrabados bajaban los costos de la radiodifusora y también les daba prestigio, pues así la radio local sonaba más como radio nacional o internacional, y menos a una emisora provinciana. Muchos programas pregrabados provenían de la capital y también algunos se traían de Estados Unidos, y por lo tanto, los éxitos de estos programas no dependían del programador de la

radio. Éste fue uno de los retos para las discotiendas y discotecas locales: poder conseguir, distribuir y vender todos los discos que el público de Veracruz requiriera.

LAS DISCOTECAS GYPSY EN VERACRUZ
"EN ESE TIEMPO HABÍA MUCHO TÉCNICO"

Por 1947, en la zona de mercados del puerto de Veracruz, en un taller de reparación de radios y sinfonolas se conocieron Virginia Rebolledo Conde, quien se convertiría en doña Vicky, y Plutarco Mendoza Rosales, un técnico "guapo, lindo y culto" del Patio de la Cruz de la Huaca. [32] El taller se encontraba en la calle de Zaragoza, entre Canal y Esteban Morales. Además de radios también se arreglaban tocadiscos que entonces eran de bulbos coloridos que indicaban su potencia. El trabajo que Vicky realizaba consistía en "desbaratar transformadores y volverlos a hacer". Eran los transformadores de las sinfonolas, que se quemaban y se mandaban al taller a reparar. [33] El transformador era un cuadrado de unos 25 o 30 centímetros embobinado con alambre de cobre. La reparación consistía en meter aquel cuadrado en petróleo caliente, con lo que se desbarataba el alambre que lo rodeaba. A veces, el transformador ya estaba quemado, y en esos casos, se tiraba a la basura. Cuando no era así, el alambre se guardaba, se limpiaba y se podía volver a rebobinar.

Vicky y Plutarco tuvieron una hija en 1949: Rosa Mendoza Rosales, cuyo testimonio es la fuente principal de este apartado. Rosa recuerda cómo su madre colocaba papelitos cada vuelta del rebobinado y después de cierta cantidad de papelitos terminaba. Al nacer su hija, Plutarco se fue a trabajar con su compadre a otro taller llamado Radio Continental y Vicky continuó rebobinando transformadores en casa; cobraba $1.25 por cada uno. También cosía, elaboraba cortinas, manteles, ropa. Vivían en un cuarto en la calle de Juan Enríquez entre la Fragua y Díaz Mirón, "… cerca de donde había un asentamiento de chinos que usaban los terrenos para hortalizas".

El dueño de Radio Continental perdió la vista y le dejó el taller a Plutarco. Él era muy amiguero, muy dado al café, no muy preocupado con la administración. Hasta la fecha es recordado como un hombre amable, culto y muy querido entre habitantes de la Huaca. Un enviado de la Secretaría de Hacienda visitó a Plutarco para quitarle el negocio porque no estaba llevando la contabilidad y el pago de impuestos como era esperado. Al enterarse doña Vicky de la amenaza, confrontó al enviado de Hacienda y estableció un acuerdo en el que se

comprometía a sacar adelante el negocio, pagar todos los impuestos que se debían y regularizarse. Poco tiempo después, el negocio despegó y se fueron a estrenar un departamento en la calle de Hernán Cortés entre Victoria y Cuauhtémoc. La relación con los compadres dueños de la Radio Continental continuó por mucho tiempo, y cuando las discotecas Gypsy estaban en auge, durante la década de los ochenta, pusieron una discoteca propia en el poblado de Tierra Blanca.

Pero volviendo a 1958, cuando aquella pareja ya tenía cuatro hijas, "las fábricas" o los promotores y distribuidores de las empresas Telefunken y Universal le propusieron a doña Vicky la venta de radios y consolas.[34] Entonces, en la parte del taller donde había espacio para atender a los clientes, se exhibieron dichos aparatos. En Radio Continental también se vendían pilas Ray-O-Vac: eran grandes, de unos veinte centímetros de alto, y se vendían principalmente a los habitantes de los ranchos donde no había luz. Estas pilas servían, con uso intensivo, para un par de focos y una radio por unos seis o siete meses; cada una costaba $150.[35] Quienes compraron su consola en Radio Continental recuerdan haber elegido ese comercio por las facilidades de pago. En Radio Continental se podía pagar en abonos y así muchas familias adquirieron radios y consolas por primera vez en alguno de los talleres de la zona de mercados.[36] La "oligarquía jarocha" no acudía al taller Radio Continental a comprar su consola; ellos iban a la Calzada Independencia a la Casa Pazos, donde además se vendían otros electrodomésticos que se iban volviendo indispensables en la novedosa vida de comodidades. Esta tienda estaba ubicada en la planta baja de lo que ahora es el Edificio Pazos donde se encuentra una de las principales empresas radiofónicas de Veracruz, la XEU. Ésta estaba desde 1930 concesionada por Eco del Sotavento que era de la familia Pazos.[37] Otra "casa" era Radio Shock, perteneciente al señor Núñez, que vendía también electrodomésticos como refrigeradores, televisores, camas, radios, consolas o máquinas de coser.

Al poco tiempo, otros distribuidores o promotores que eran conocidos como "viajeros", de la empresa RCA Victor, visitaron a la señora Vicky argumentando: "Ya tiene las consolas, ahora le faltan los discos", y comenzó a vender discos. El negocio se levantó al poco tiempo, se mudaron a otro local, sobre la misma calle de Hidalgo, en la zona del mercado y le colocaron un letrero con colores rojo y amarillo en la entrada con el nuevo nombre, Discolandia. Ahí construyeron un tapanco y unas cabinas para que se pudieran escuchar los discos de forma individual, con sus audífonos. Más

adelante se retiraron las cabinas, pues se robaban los brazos y las agujas de los tocadiscos. Además, los clientes maltrataban los discos, o se los robaban y dejaban sólo las fundas. La señora Vicky se encargaba del negocio y el señor Plutarco resolvía las cuestiones técnicas y de cableado. En ese contexto creció Rosa, quien recuerda que entre los primeros discos que tuvo, coleccionó uno de "Cachirulo". Discolandia tenía:

> … vitrinas de aparadores, pegadas a las paredes, muy altas, muy grandes. Los discos se colocaban sobre ganchos que se mandaban a hacer de alambre forrado con plástico muy duro, éstos se metían en un tipo de triplay con agujeros circulares, el […] fondo de la vitrina estaba tapizada de esa madera y muy bien entraban los ganchos y el disco quedaba, así como recargado en los ganchos […] y se ponían en la vitrina los discos del momento. […] más aparte había exhibidores de metal, que mandaban de México, [quedaban] justos con las medidas de los discos, así en compartimientos, aquí cabían 10, otros 10, otros 10 y así 10 10 10 10.[38]

El negocio iba muy bien, hasta que en 1961 se mudaron a una casa en el Fraccionamiento Reforma. En 1965 le traspasaron un local a doña Vicky sobre la Calzada Independencia, entre Arista y Serdán, y por ese tiempo le vendieron el local que había sido de la discoteca Dunford. Fue ahí donde se instaló la primera discoteca Gypsy. Rosa en esos años se enamoró de un hombre en Nueva York y en 1968 vinieron a México a casarse. A su retorno echaron a andar el pequeño local que estaba en Independencia entre Arista y Serdán y que sería otra discoteca Gypsy. Lo estrenaron con la canción "Rosas en el Mar" de Massiel, nombre artístico de la española María de los Ángeles Santamaría Espinosa.

El marido neoyorkino de Rosa fue acusado de vender mariguana y lo metieron preso justo el día en que nació su hijo: Itsamná Raymundo Gurkowski Mendoza. Esto sucedió el 31 de mayo de 1969, como resultado de un escándalo y un embrollo jurídico, que se cruzó también con otro asunto del drama familiar: doña Vicky se separó de Plutarco. Él se quedó con Discolandia y doña Vicky con la nueva discoteca Gypsy. En ese momento había dos discotecas Gypsy: el pequeño local que manejaba Rosa desde que se había casado y el local ubicado frente al Parque Zamora en la calle Rayón.

El marido preso, Rosa con un hijo, Vicky recién separada, todo ello fue motivo de alboroto. Más aún si se considera que Vicky vivía con Arturo Barcelata Lara, un músico un tanto menor que ella que era hijo de un clarinetista de una danzonera. Vicky y Arturo tuvieron una apasionada e intensa relación que giraba en torno al trabajo y a la creatividad en la venta de discos. Las mujeres padecieron el juicio y

las miradas de quienes se acercaban a ellas por igual. Una ciudad como el puerto de Veracruz, permisiva y al mismo tiempo reservada, se cebaba en las vidas de la familia. Al local de la discoteca de Independencia acudían muchos jóvenes, pues se había vuelto un lugar para escuchar rock, música extranjera, lo alternativo, lo cosmopolita.

> En aquel entonces estaba muy llena de luz, y había muchísimos aparadores, teníamos desde la entrada hasta la parte de atrás unos 12 o cinco metros de aparadores, y llamaban mucho la atención porque eran los aparadores para los LP y por muchos años la parte de atrás fue la zona de los románticos, como Armando Manzanero, Lolita de la Colina, la Núñez y todos los grandes boleristas como Marco Antonio Muñiz. Teníamos esa zona exclusiva para esa música romántica en LP 33; enfrente teníamos, bajando las escaleras, ese aparador, para puros casetes, el LP pues ocupaba más espacio. De ahí continuábamos a toda la música en inglés, una sección para la música disco y otra para la música rock, en esos aparadores, teníamos lo que era la música tropical, la música instrumental, teníamos una pequeña vitrina que es doble, se exhibían los casetes y los accesorios, como agujas, centros, escobillas, bolsas, todo eso... y pues teníamos en el aparador principal o frontal, puros casetes pero con figuritas, que era lo que llamaba mucho la atención. Mi abuela siempre fue dada a comprar budas, elefantes, cualquier cosa exótica que se le atravesara […] eso llamaba mucho la atención a la clientela y entonces entraba, y como todo estaba lleno de luz pero lleno de luz, no cualquier cosita, eh, era luz de neón, luz blanca, pero eso contrastaba con muchos espejos que teníamos, te estoy hablando de cuando tenía yo ocho o nueve años.[39]

El escándalo familiar implicó que les pintaran palabras ofensivas en el muro y en la puerta. También provocó disputas entre las hermanas. Y tiempo después el éxito normalizó el escándalo; la etiqueta, sin embargo, permaneció como calificativo de las cuatro hermanas Gypsy y doña Vicky. Si ellas eran o no eran lo que la sociedad esperaba, dejaba de importar cuando las discotecas funcionaban como centro de comunicación con las empresas disqueras que traían a los artistas, que buscaban dónde hacer fiestas y un público cautivo para garantizar que se cumplieran las expectativas de la reputación de alegre y bullanguera que tenía Veracruz.

> … la presentación de los artistas aquí que les hacían las grandes pachangas para introducirlos con todos los vendedores establecidos de discotecarios y sus empleados, ¿no? […] Lo que hacía mi abuela decía mira, tu réntate el salón, tráete el artista y eso y yo te llevo a la gente, 'tonces sí se reunían unas 60, 70 personas, y eran pachangas de días…[40]

Y aunque el alboroto era recordado, aun sin detalles, de parte de las mujeres, hablar de las Gypsy siempre venía acompañado con un tono estigmático. Sin embargo, a los jóvenes que querían conocer la

música, que eran “la flota veracruzana, los amigos de ellas […] los diez mil locos que hay en Veracruz”[41] les interesaba escuchar lo que sonaba en Estados Unidos y los éxitos del mundo, y no les importaba gran cosa la fama de las hermanas y su mamá.

> Por eso, llegaban a escuchar música, ¿por qué? Porque discotecas Gypsy siempre se caracterizó en tener primero los éxitos de Estados Unidos, porque traíamos discos de importación […] entonces un grupo que estaba muy fuerte era Kiss, hizo furor en esa época, ahí donde te digo que estaban los casetes, se metieron unas luces de colores, verdes, amarillas, naranjas […] no teníamos un gran espacio pero la gente era muy asidua al local en las tardes, los chavos de bachillerato o de secundaria llegaban, por la música que ahí se tocaba, se hacían unas reuniones de la gente de Veracruz de aquel entonces que no era muy grande […] estamos hablando de 1975, cuando yo empiezo a introducirme en la discoteca que es como a los ocho o nueve años, estamos en la época de la disco, de Donna Summers, de Earth, Wind and Fire, Electric Light Orchestra, Kansas, pues todos los buenos músicos, Chicago, estábamos en la onda hippie todavía...[42]

Durante la década siguiente, cuando coexistían discos de vinil grabados con máster digital y faltando poco para que llegara el CD, se abrió el nuevo y amplio local de la Gypsy Queen, el único espacio de venta de discos que tenía aire acondicionado:

> Aquí fue una súper discoteca, toda, en vez de tener los exhibidores o las vitrinas, la forró con pura madera labrada, toda, toda, así, muy fina la discoteca y muy grande, porque ahí compró el local, compró el pedazo y después se lo vendió a la zapatería México y ahí todo eso se tiró y se botó y se volvió a armar con pura madera labrada de cedro, labrado, barnizado hermosamente la discoteca…[43]

Doña Vicky trabajaba en la Gypsy Queen hasta las dos de la tarde, que era la hora en que se iba a recorrer “los ranchos”. Puso discotecas en pueblos y ciudades cercanas al puerto de Veracruz: Cardel, Palmasola, Cempoala, Paso de Ovejas, Xalapa, también hubo una en Boca del Río, otra en Soledad de Doblado que duró muy poco tiempo y otra en Alvarado. Al cabo de varios años, se cerró el local de la calle Rayón y se abrió la sucursal de lo que era en ese momento la novedosísima Plaza Mocambo.

Las discotecas Gypsy no eran las únicas que había en Veracruz, otra era la Dunford o Discocentro del señor Pablo Miller y su esposa, donde se vendían discos de música “clásica” y de boleros interpretados por diversos artistas como Los Panchos, Los Tecolines, Daniel Santos, Toña la Negra, Pedro Vargas, Los Tribunos y Olga Guillot, así como muchos cantantes cubanos. La discoteca Dunford estuvo un tiempo en un local frente al Parque Zamora en la calle Rayón. Cuando le

vendieron el local a doña Vicky, quien lo convirtió en la segunda discoteca Gypsy, la discoteca Dunford se pasó a la calle de Esteban Morales, entre Independencia y 5 de Mayo. El negocio de Pablo Miller y su esposa se transformó en una tienda que existe aún en el centro de la ciudad de Veracruz, especializada ahora en instrumentos musicales y accesorios para bocinas, monitores, micrófonos, guitarras, baterías y más.

También hubo otra discoteca, se llamaba Melody, estaba en Arista entre 5 de Mayo e Independencia. Y más hacia la década de 1980, hubo otra ubicada cerca de la calle Independencia, en Cortés, era La Mejor de Conchita Mújica. Su especialidad era la música "clásica" que abarcaba un rango amplio de música instrumental, para un público muy distinto a los que compraban en los mercados, o los jóvenes que compraban rock. Algunos años después se cambió a la calle Clavijero esquina Canal.

> Pero no tuvo el mismo auge como nosotros. Lo que pasa es que las Gypsy que era como les decían a ellas, que son las cuatro, Rosa, Teresa, Susana y Reina eran muy conocidas porque era la onda *groovy,* la onda hippie, la onda de los setenta. Porque pues Reina estuvo en la Azueta, Susana estuvo en La Paz, la Prepa, Teresa estuvo en varias y la Juanita Pulgueras, tenías todo el abanico social desde arriba abajo y desde abajo hasta arriba en los jóvenes, entonces decían, vamos a la Gypsy, cuestión que vuelvo a repetir que no tenía Conchita, la señora Conchita que no tenía hijos y la sobrina se la pasó estudiando, también tenía su clientela, pero era más conservadora.[44]

Durante las décadas de los años setenta y ochenta, la discoteca La Feria del Disco que era del Señor Ovalla estaba en Juan Soto, entre Bravo e Hidalgo; era una tienda enorme, ubicada en plena zona de mercados, que se especializó en música tropical y salsa. Las tiendas de música pop Discópolis y Discotienda eran dos tiendas relativamente pequeñas también ubicadas en la zona del mercado, propiedad de Fernando Ortega Ramírez que también era locutor.[45] Él tuvo mucho éxito con esas dos tiendas, una estaba en la calle Cortés y otra estaba en la calle González Pages. Las sucursales de Independencia de las Gypsy eran el lugar indicado para conseguir música extranjera o música en inglés. Muchos habitantes del puerto recuerdan haber comprado ahí sus primeros discos, de los Rolling Stones, los Doors, los Beatles, The Who, Janis Joplin, Jimi Hendrix u otros.

"PARECE MENTIRA, ES UN PINCHE PUERTITO QUE DE UNA CUADRA A OTRA VARÍA"

Durante la entrevista a Rosa “Gypsy”, ella describe una diferencia de clientes que resultaba interesante para comprender cómo se habitaban los espacios urbanos del centro de Veracruz. Como estrategia de venta dirigida al público o clientela que frecuentaba el lugar, en cada discoteca se tocaban determinados discos. En el mapa del centro de la ciudad destacaban las discotecas que vendían esencialmente música tropical, norteña y ranchera, orientadas a un público definido como “de los ranchos”. Por otro lado estaban las discotecas que vendían “de todo”, menos lo ranchero, en las que se podía encontrar música cosmopolita como blues o rock. Las tendencias de consumo mostraban la vigencia hasta entonces de una frontera imaginaria intramuros y extramuros, es decir, la diferenciación de clase social y la exclusión permanecieron cien años después de que hubiera sido derribada la muralla física que en el pasado rodeaba la ciudad. El espacio intramuros hasta fines del siglo XIX era el espacio habitado por los comerciantes y empresarios descendientes de españoles y en el área extramuros vivían todos los demás.

Aunque la calle Rayón es perpendicular a Independencia, es una calle que corre a un lado del Parque Zamora que, cuando existía la muralla en Veracruz, quedaba en el área extramuros. La calle Independencia, en cambio, empieza donde iniciaba la muralla y por lo tanto en la frontera del área intramuros. En Independencia no cualquiera se paseaba, no por una prohibición explícita, sino porque era la avenida donde estaban las casas comerciales, donde consumía la oligarquía jarocha y la sociedad mercantil y empresarial, que se consideraba más fina y de más alto rango. Rosa lo describía con claridad: “La mayoría de la gente viene de los ranchos, ya ahorita ya caminan por todo el puerto, pero antiguamente casi siempre se quedaban en la zona de mercados…”, donde además estaba la terminal de los camiones que viajaban a los pueblos cercanos.[46]

Para los ranchos el consumo era más o menos parejo. Donde había diferencias era en las sucursales del centro del puerto. En los ranchos se pedía la chunchaca,[47] la ranchera, lo norteño, y lo mismo en todos los ranchos y pueblos: Cempoala, Paso de Ovejas, Soledad de Doblado, Cardel, Palma Sola, Alvarado. Los ejemplos que Rosa brindó de lo norteño fueron, por ejemplo, Cornelio Reyna, Las Hermanas Huerta, Los Terrícolas, Karmito y Los Supremos. También estaban ahí Chico Che y La Crisis, Rigo Tovar, Mike Laure entre otros. “Ahí en Cempoala casi todo era ranchero, boleros, los grupos tropicales, hay muchísimos de chunchaca que le llamamos aquí, que podría ser Junior Klan, que no sé cuántos años tiene el grupo de estar vigente, Los Flammers de aquí del puerto…”[48]

En cambio, en Cempoala no se hubieran vendido discos de Beny Moré ni de Ray Conniff, ni de Los Beatles. Y jamás se escucharía en las mañanas en la Gypsy Queen alguna chunchaca, ranchera, de esas baladas "muy lloradas", ni norteñas. Donde sí las tocaban mañana y tarde era en la sucursal del Parque Zamora. La diferencia consistía en que en esta sucursal también se podía encontrar a Ray Conniff, y en caso de que no lo hubiera, se pedía a la Gypsy Queen que estaba cerca. En la Gypsy Queen, Rosa recuerda una música de las preferidas de doña Vicky que era la que interpretaba Guillermo Álvarez y su Cómoda de Alambres. Algunos discos que se vendían en la Gypsy Queen se podían también encontrar en la sucursal de Plaza Mocambo que fue inaugurada en 1982. "¡Ah! ¡Plaza Mocambo! ¡Ahí ya fue más refinadona! Más refinadona, más acá, no era tanto de chunchaca, porque la misma gente te hace, te prohíbe, porque comienzan 'Aaaaay', comienzan a los aullidos o tú sabes…"[49]

Entonces en Plaza Mocambo se abría con "lo que estuviera en el momento de moda", pues ahí "también vendíamos mucha música extranjera, por decir un Franck Pourcel". Y la Gypsy chiquita era de Rosa. Quien estuviera encargado de un local le ponía su sello, ella habría empezado el día "románticamente" con Dyango, o con "Libra" de Julio Iglesias. También le gustaba el soul de los setenta.[50]

> Era el gusto personal, como que tú le decías a tu Dios ya estoy aquí, ¿no? Si uno era el que se elevaba, ¿no? […] Así de mi gusto, igual, en el tiempo del soul, en los setentas, igual abría yo con pura música de negros, por ejemplo, Aretha Franklin, el BB-King, la Diana Ross y Las Supremes. Los Beatles nunca los dejamos de sonar y cuando llegó la época de Luis Miguel, pues Luis Miguel era el que abría los negocios.[51]

Hubo otro local, en la calle Bravo, entre Cortés y Juan Soto, que quedaba ya dentro del mercado. Este local doña Vicky se lo dejó a Arturo cuando se separaron. Ahí, por ser mercado se escuchaba:

> Pura ranchera y tropical, pues estaba adentro del mercado. Y también consistía mucho ¿sabes en qué?, en los empleados, porque los empleados, si les gusta eso, eso es lo que están tocando, no quitan el disco porque si a este le gusta ése y al otro le gusta éste, eso es lo que siempre están tocando, eso produce venta porque lo están vende y vende y vende, así es…[52]

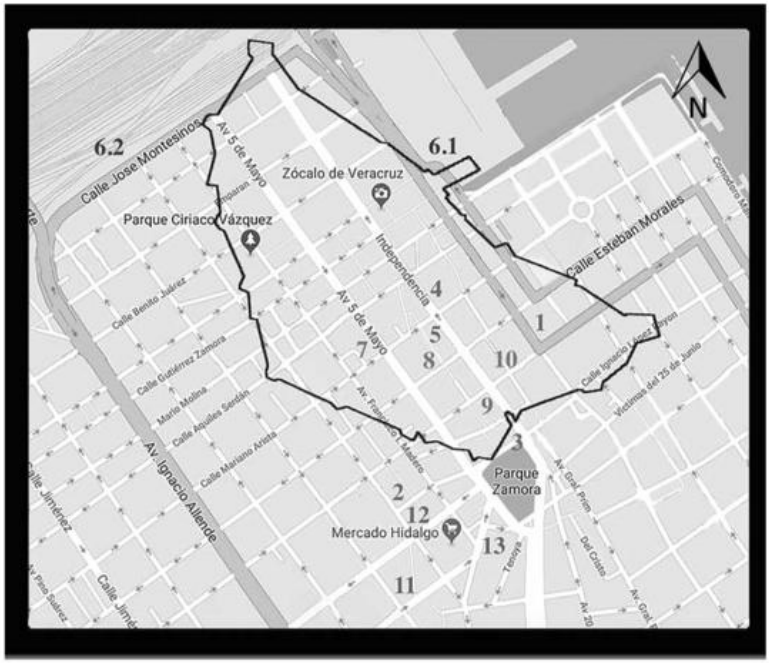
Los empleados se entrenaban en la matriz Gypsy Queen, trabajaban con doña Vicky un tiempo y ella los acomodaba en los diversos locales cuando ya conocían el negocio. Rosa ubica en un conjunto a todas las personas que compraban en las discotecas de la zona de mercados, las discotecas de los pueblos cercanos y las del Parque Zamora, y agrupa

en otro sector a los que iban a las discotecas de Calzada Independencia y posteriormente equipara éstas a la de Plaza Mocambo. Unos eran “la gente conocida” y otros los que “venían de los ranchos”.

“PUEDES TENER UN SÚPER DISCAZO, PERO AQUÍ NO SE VENDE, PORQUE A LA GENTE NO LE ATRAE, LA MISMA GENTE ES LA QUE TE DICE QUÉ…”

Si bien la ubicación de la discoteca en el mapa urbano establecía el perfil de los clientes y éstos determinaban los discos que se venderían, la persona encargada de la discoteca seleccionaba la música que se reproducía en cada local, a partir de su propio gusto y pensando en lo que se quería escuchar en ese lugar. En la discoteca del mercado la situación era la siguiente:

> Cuando había una pieza nueva o una música nueva, a nosotros ya nos llegaba el disco y lo tocábamos y era una algarabía en toda la calle, porque ya empezaban a oír el disco en una discoteca y no nada más oírlo en el radio; o se sabía que había una nueva música y que ya la teníamos en el puerto, eso era también como felicidad para la gente. […] Una de esas que sí me acuerdo así de chamaquita, fueron dos piezas al mismo tiempo, una que se llamaba “El Cable” y “La Chispita”, ésos son los nombres de esas dos piezas muy bailables, muy pegajosas, una música muy bonita la verdad […] fueron las dos piezas de un diciembre y el siguiente año y todavía después de muchos años siguieron en su apogeo esas piezas, ya después las agarraron para los bailables en las escuelas también...[53]



1- 1er taller de reparación de radios y sinfonolas
2- *Radio continental* y el 2º taller de reparación de radios. Aquí comenzó la venta de consolas y de discos.
3- *Discolandia* (Antes fue *Discocentro*)
4- 1ª *Discoteca Gypsy* y el local actual.
5- *Gypsy Queen*

6.1- Marina mercante, por donde caminaban los pasajeros al bajar o subir a los barcos.
6.2- Estación de ferrocarril

7- Discoteca *Dunford*
8- *Discocentro* (2º local)
9- Farmacia *La Mejor* (Edificio Virginia)
10- Discoteca *La Mejor* (2º local)

11- Discotienda *La Feria*
12- *Discopolis*
13- *Discotienda*

Google-Inegi, 2018.

Mapa de Veracruz con la muralla y la ubicación de las discotecas
Google-Inegi, 2018.

Causaba mucha emoción escuchar la música promocionada por la televisión en las calles o en un local, y causaba más emoción poderse llevar un disco a la casa y tocar ahí la música de la radio y la televisión. El disco portátil era de consumo masivo y accesible, el valor de la música parecía haber cambiado: pasó de ser algo que se escuchaba a ser algo que se tenía, que se poseía, un objeto de deseo, un producto, una mercancía. Había que conocer los éxitos musicales del momento y saber elegir los discos que el público particular de cada discoteca buscaba escuchar.

> Mira, ésa fue una de las cosas que tuvimos nosotros, yo pienso, las Gypsy, muy temprano en la mañana, tú llegas, ves, apenas comienza el movimiento, antiguamente, porque ahorita todo está parejo, desolado, cualquier hora del viernes, ya no hay esa algarabía que tenía Veracruz antiguamente. Tempranito llegas, buenos días, acomodas, levantas y pones un disco y ese disco es el que te

va a hacer el día maravilloso. Con la calle, el comercio de junto, el de enfrente, las trabajadoras, ambientábamos demasiado *relajista,* en cualquier parte que había una Gypsy ambientó ese lugar, porque las mismas chavas, oye toca eso, oye pon esto, oye, por favor toca tal canción, toquen al ratito tal canción, así estábamos complaciendo a todos y al mismo tiempo estás vendiendo porque la gente al pasar está oyendo y viendo y están contentos y están bailando…[54]

La disponibilidad de discos para todo público, la facilidad con la que todos podían escuchar lo que les gustaba fue una novedad. Aunque la posibilidad de tocar música en un aparato propio no estaba a disposición de todo el público como después lo estuvo, el disco de vinil, además de satisfacer todos los gustos, se convirtió en un producto sumamente accesible. Más aún cuando aparecieron los casetes, que eran más económicos y portátiles, como también lo fueron los aparatos para reproducirlos.

Las discotecas Gypsy se surtían de discos que compraban a las empresas nacionales o internacionales como RCA Victor, Columbia, Odeon, que les llamaban "las fábricas" por medio de los "viajeros" que hacían recorridos varios días de cada semana. En un principio éstos se hacían conocidos de las discotecas y eran los mismos que venían semana con semana. Al multiplicarse las empresas disqueras y aumentar la variedad de discos, el número de viajeros y la relación con ellos también cambió. A los viajeros se les hacían pedidos concretos, o si se requería un disco antes de que vinieran, se les llamaba por teléfono y el viajero los llevaba en la siguiente visita. La mayoría de los viajeros venían de México, de Monterrey o de Guadalajara, donde había fábricas de discos o donde estaban las distribuidoras de las grandes empresas disqueras. Generalmente los discos se dejaban a consignación por treinta días y los que no se hubieran vendido hasta entonces se podían regresar. Esta concesión se fue agotando conforme la relación con los viajeros se volvió impersonal porque todo se multiplicó, el número de los discos y la cantidad de los viajeros. Otro de los factores que influyó en su masificación fue que en los supermercados se empezaron a vender discos. Dichos establecimientos hacían pedidos más grandes en comparación con los que hacían las pequeñas discotecas que no podían competir. [55]

La discoteca Gypsy ofrecía también otro tipo de discos que los conseguían con los "embarcados", que eran los pasajeros o trabajadores de los barcos que llegaban o salían de Veracruz. Algunos intercambiaban en especie, otros por dinero. Los muelles estaban ubicados por el actual malecón y entonces al caminar por la ciudad se topaban casi directa e invariablemente con las discotecas de Calzada

Independencia, la primera era la Gypsy. Quienes llegaban al puerto podían ser cubanos que venían a Veracruz al Carnaval, en comparsas o por trabajo en otras épocas del año; llegaban por barco y traían discos que vendían o intercambiaban y también llevaban discos mexicanos a la isla. También se hacían intercambios con holandeses o ingleses, noruegos o suecos, que podían ser pasajeros o trabajadores de los buques. Así fue como se hizo la discoteca Gypsy de música internacional, de Europa, Nueva York, Cuba, la música "alternativa" o "underground", de aquello que no estaba en los catálogos comerciales. Ésta fue una de sus ventajas y lo que le daba singularidad con respecto a las otras discotecas.

Otra forma de hacerse de discos era a través de los artistas que en sus visitas al puerto traían sus discos a la venta. Esto comenzó a ocurrir cuando aparecieron sellos discográficos independientes durante los años ochenta. También surgieron algunos sellos locales y estudios de grabación en el puerto. El primero fue Estudios de Grabación del Golfo que estaba en Costa Verde, una de las zonas residenciales nuevas, cercana a la frontera del municipio de Boca del Río con Veracruz; otros eran Discos Audaz y otro que se llamaba Sonogolfo,[56] o Corremúsica, CRM.[57]

En el corto tiempo que tuvo vigencia el casete, cuando había discos que eran difíciles de conseguir, se podían hacer copias del disco al casete. "Yo trabajaba mucho el casete, te dije, ¿no? Porque yo grababa mucho casete para todos los travestis y si tú querías un casete ibas y me decías quiero éste y éste y éste y éste, y de una en una te hacía un casete de una hora".[58]

Rosa considera que el peor momento del negocio y lo que ubica como la decadencia de las discotecas fue "cuando llegaron los piratas", que tenían la tecnología para hacer numerosas copias de los discos de manera casera. Primero surgieron los casetes piratas, pero el copiado era lento y no competían con las discotecas que ofrecían un servicio semejante pero personalizado. Con la aparición del CD la piratería despegó, debido a la posibilidad de hacer numerosas copias en muy poco tiempo.

Las hermanas Gypsy y la señora Vicky estaban obligadas y presionadas a estar al tanto de todos los éxitos y de lo que se estaba escuchando en la radio y la televisión, pues eso era lo que más se vendía. Esto las llevó a tratar de anticipar los éxitos o de tener el disco a la venta a pocos días de que se estrenara en la radio y la televisión.

Rosa recordó cómo se podía "hacer un éxito":

> … agarrábamos los catálogos, dos de esto, dos de esto, de eso y de esto ¡Ah! Aparte escuchar la cantidad de discos que traían, cada mes traían diferente

> música, había que escuchar para ver qué pedías, tenías que tener o sea, ser bueno para decir, éste póngame, éste, aunque no los conociéramos ni supiéramos todavía de ellos, nosotros podíamos haber hecho éxitos, porque éste va a pegar aquí y al otro día temprano ¿qué pones?, pues el primer disco nuevo que llegó, lo que te quedó ayer de los viajeros que traían... y ya, hasta que los hacías famosos, hasta que a la gente le gustara, y en la vuelta del viajero, tú podías decir, oiga, fíjese, mándeme este que le pedí que no sé qué, que ya lo vendí, póngame otros tres o póngame cinco o póngame diez, según uno pensara que se iban a desplazar los discos…[59]

Supuestamente los éxitos los determinaba el público a través de su aceptación y su consumo masivo, implicando que el público mandaba sobre los medios de comunicación. Al comprar expresaba una preferencia y como tal las empresas sabían, a partir de lo que se vendía, lo que el público quería. Pero la realidad era muy diferente.

¿QUIÉN Y CÓMO SE HACE UN ÉXITO?

La noción de éxito, como se entiende en la actualidad, necesariamente está relacionada con el capitalismo y la cultura mercantil. El éxito musical está íntimamente relacionado con la industria discográfica y el quehacer radiofónico y ambos responden al contexto del capitalismo que ha imperado en el mundo a lo largo de todo el siglo XX y lo que va del XXI. En la industria de la música, desde diversos ámbitos, se produce la demanda y no únicamente la oferta en forma de discos y su contenido. Las condiciones para que haya demanda, es decir, proyectar a un artista, crear una imagen, darle un nombre, involucrar al artista en una saga comercial, etc., también están determinadas por la industria.[60]

La oferta de discos en un principio era limitada. Sin embargo, en la medida en que se fue ampliando el mercado, la producción se incrementó de manera expansiva, logrando una gran distribución, muchas ventas y, por lo tanto, enormes ganancias. El caso del cantante de ópera Enrico Caruso sería emblemático. Sus discos se llegaron a vender en “todo el mundo”, lo cual incrementó a su vez su fama y presencia en el medio comercial. El de Caruso fue uno de los casos de éxito más notables de los inicios de la industria fonográfica, en términos de haber sabido beneficiarse también del cobro de regalías o por los derechos de su trabajo; de la venta de sus discos ganó sumas millonarias.[61]

Un efecto natural y espontáneo de la posibilidad de grabar fue el desarrollo de la industria de la música. Cuando se grababan voces y sonidos en los novedosos aparatos de registro auditivo no se proyectó

que esto serviría para crear una nueva y poderosa industria musical que cambiaría prácticas sociales y musicales. Los cauces que el invento podría tomar eran infinitos: se imaginó la conservación de la música, la conservación de la memoria, el registro del presente que no tardaba en convertirse en pasado. Pero el invento surgió en el seno de una sociedad capitalista y esto lo orientó predominantemente a crear una industria y a mercantilizar los sonidos.

Por ejemplo, la revista *Billboard* en Estados Unidos incrementó su amplia distribución al hacer un listado de "los 10 mejores discos de la semana" o "los mejores filmes", y desde 1936 publicó, a manera de guía, recomendaciones sobre qué comprar, qué escuchar, qué película ver. Igualmente se hacían listados de las mejores obras de teatro, las mejores partituras. Se trató de una práctica común en la sociedad norteamericana cuyo ejemplo más extremo es el *Libro Guinness de los Records*: el más conocido, el más famoso, el más exitoso. Un mundo cuantificable del que se pretendía tener dominio y en el que la máxima realización era "ser conocido por todos", "ser recordado para siempre", "ser famoso" o "mundialmente conocido". La masificación iba de la mano de esta búsqueda de estar en el aire, la proyección de lo que era un "artista" que para serlo tenía que ser "famoso", ser escuchado en la radio, y si era posible, estar en la prensa, la radio, en el cine y, finalmente, en la televisión. Se siguió el ejemplo del *star system* de divas y vedettes iniciado en el contexto del teatro en el siglo XIX, pero que se exacerbó con las imágenes de las estrellas de Hollywood proyectando así la vida del artista, del famoso sobre un público ávido de consumir lo que éste hacía, elaboraba y, simplemente, vivía.

Bajo esta lógica, el "ser músico" o "hacer música" se modificó profundamente. Para el contexto de Europa, Jacques Attali explica que el sentido de hacer música pasó del sacrificio a la representación, y de ahí a la repetición. El papel del músico y el sentido de ser músico se modificó cuando la música pasó a la sala de conciertos: el músico dejó de estar bajo la égida de un señor feudal y adquirió cierta libertad cuando su oficio fue remunerado. Pudo entonces estar libre para ser contratado por diversas personas o compañías. La música en vivo se volvió objeto de cambio y de consumo. Al ser grabada o con la posibilidad de ser grabada, se redujo el consumo comercial de la música viva. La representación produjo una reducción del ritual y la repetición igualmente uniformó la representación.[62] La música pasó a ser más responsabilidad del técnico que del intérprete y a su vez, el escucha, en su reproductor, empezó a juzgar su experiencia a partir de ambas .[63]

Los éxitos musicales del momento han tenido así la condición de "crear un pseudo suceso en un mundo repetitivo en el que nada sucede". La música en serie es, pues, un poderoso factor de integración de los consumos, de nivelación interclases, de homogeneización cultural. Se convierte en un factor de centralización, de normalización cultural y de desaparición de las culturas específicas.[64]

La exigencia del público sobre cómo los músicos "debían tocar" se empezó a determinar por aquello que sonaba en la radio y los discos. La estética se convirtió entonces en un asunto compartido por el productor, el técnico y en algunos casos el artista o el intérprete.

Volviendo a las discotecas Gypsy de Veracruz, Rosa mencionaba que ellos podían hacer famosa una canción con tocarla numerosas veces en sus altavoces hasta que se daba a conocer y la gente la comenzaba a comprar. A fuerza de repetición, se vendía. Así operaba también la industria con la radio: no había duda de que un artista respaldado por recursos financieros tenía mejores posibilidades de éxito que el artista independiente. Domingo Lucas, un locutor de radio que llegó a Veracruz en 1974 y que hasta hoy se presenta como especialista en música tropical, explicaba que, por lo menos en las radios de provincia, como tal, no existía la llamada "payola", entendida como una cuota que necesitan pagar los músicos para que su trabajo pueda ser transmitido en radio. No había una cuota establecida, más bien "se tenían ciertas atenciones" con un locutor, programador o productor, y éste podía, si le agradaba la música propuesta, buscarle un espacio en su programación. Tales "atenciones" variaban en dimensiones proporcionales al poder de la toma de decisiones que tuviera quien recibía el regalo. Comentaba que en México, en altos niveles, se llegaban incluso a regalar autos a cambio del apoyo para impulsar una canción o un artista.[65]

Las empresas discográficas mandaban a los "viajeros" a las radiodifusoras con ejemplares de los discos que les interesaba promover en ese momento. Los arreglos entre radios y empresas discográficas ocurrían en los altos niveles y éstos resultaban prácticamente un subsidio a las estaciones. El "viajero" llegaba con órdenes claras de cómo esperaban que operaran las radios de provincia.

> … la gente que venía a visitar las discotecas era un vendedor, era distinto al que venía como promotor, y aparte otro que hacía las relaciones públicas, era un supervisor, y el supervisor tenía un director de promoción que ése a veces bajaba y venía a conocer quién era quién, tenía un panorama bien estructurado de qué importancia tenía cada difusora y qué influencia tenía cada difusora. Ellos tenían

una medición…[66]

En Veracruz se hizo una propuesta que pudo ser única en su momento y fue replicada después en otros estados y ciudades. En la década de los años ochenta:

> … había un estudio de grabación ya en Veracruz. [Y las] disqueras locales pactaban con las radios la venta de un espacio, en cuánto me vendes una hora, entonces ya fue un pacto comercial, legal, facturado, contratado y todo como un espacio publicitario, y empezó a funcionar bien. ¿Por qué?, porque en aquella época la radio tenía una enorme presencia, tenía una enorme penetración, una enorme influencia en la sociedad. ¡Los locutores eran unas celebridades también! Sí. Y los artistas pues ¡ni se diga![67]

Domingo Lucas no consideraba que las discotecas lograran producir un éxito musical por sí mismas, aunque después no descartó la posibilidad. En realidad no había una receta para lograr un éxito, lo único establecido era que para ser considerado éxito el disco debía venderse masivamente y su contenido presentarse repetidamente en diversos medios, lugares y a mano de distintas personas.

> … sí, podía ser, pero no podía ser tan contundente y tan rápido como lo podía hacer la radio. Porque vamos a suponer un grupo que llegara a tocar en una fiesta y tocara una canción propia o una versión en *cover* que le quedara muy bien y que no lo hubiera grabado, a la gente le podría gustar y a lo mejor buscarlo o demandarlo, pero, a lo mejor estaba grabado y lo buscaban y lo compraban, sí, pero no era tan rápido ni tan masivo como que lo tocaran en la radio, ¿no?[68]

El éxito en la industria musical se establecía a fuerza de repetición y, por más que gustara una canción en un contexto determinado, si no era repetida y reiterada no alcanzaba el éxito.

CONCLUSIÓN

Con el surgimiento del disco la música se convirtió en una mercancía capaz de llevarla a casa y hacerla sonar cuantas veces se quisiera y a la hora que fuera. Esto llevó a individualizar la experiencia musical y a aumentar la repetición posible. El efecto que esto tuvo en la práctica musical fue que los músicos empezaron a buscar el sonido que aparecía en el disco y en la radio, tal como el público lo esperaba también. La industria discográfica se instaló en la sociedad de Veracruz entre mediados de los años cincuenta —tomando como fecha inicial el cambio del taller de reparación de radios a la creación de

Discolandia— y los ochenta, pues en ese momento surgió la figura de programador, nació el CD, los sellos discográficos independientes y las discotecas como lugares de baile, con música grabada, pista y luces de colores.

La relación entre la industria discográfica, la industria radiofónica y las audiencias se expresó en diversas maneras. En primer lugar, habría que señalar la relación entre la industria de la radio y la de la producción de discos: la radio dio atributos adicionales al valor de uso original que habrían tenido los discos; es decir, la música que contenía el disco no necesariamente era motivo para comprarlo. Esto se determinaba por varios factores: porque estaba de moda, porque había gustado en todo el mundo, porque era "lo que estaba sonando" o porque el artista tenía ciertos atributos o poseía algo que le resultaba deseable o atractivo al consumidor.

Un tema interesante que queda por explorar a mayor profundidad sería cómo los medios se desarrollaron con base en una condición monopólica en México. En la medida que se consolidaron como espacios comerciales de una poderosa industria global, a partir de la masificación se multiplicaron las dimensiones de los negocios, y los avances tecnológicos permitieron el aceleramiento de la producción para ofertar a una sociedad mercantilizada un mayor número de productos. Esto generó un aumento muy considerable de ganancias que hasta la fecha siguen siendo enormes. Los artistas de televisión de las décadas de los años ochenta o noventa que viajaban a Veracruz a presentaciones en el marco del Carnaval, ya requerían de seguridad en el escenario, de guaruras. Ni siquiera el rey o la reina del Carnaval compartían con ellos el escenario. Solicitaban que se los recogiera en el aeropuerto en camionetas de lujo, y exigían un trato excepcional, gracias a su condición de "artistas de moda" o de figuras destacadas de *star system*.[69]

Finalmente queda para análisis posteriores considerar cómo la construcción de la "fama" y justamente esas actitudes del *star system*, al igual que las posiciones de poder del productor, del mismo locutor y de la jerarquía de técnicos que hacen los medios, se basa en la renta del monopolio.[70] Es decir, la promoción de artistas en medios, en los cuales se exagera y deifica al ejecutante, el hecho de salir en la televisión es el capital simbólico agregado y no tiene que ver con la calidad musical, estilo o repertorio. Éstos ya están dados por la industria como tal, acoplados a un estilo genérico del contexto televisivo y al gusto de los productores de alto nivel, que definieron con un criterio mercantil y capitalista la formación de públicos de este país.

BIBLIOGRAFÍA

Attali, Jacques, *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*, Siglo XXI, México, 1995.

Fine, Thomas, "The Dawn of Commercial Digital Recording", en *ARSC Journal*, Vol. 39, Núm. 1, Association for Recorded Sound Collections, 2008.

González Enríquez Ohtli Lisardo, "Alma jarocha: radiodifusión y estereotipos culturales en el puerto de Veracruz, México", en *Balajú. Revista de Cultura y Comunicación*, Año 3, Núm. 4, Universidad Veracruzana, enero-julio 2016.

Harvey, David, *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Akal, Madrid, 2007.

Nájera Espinoza, Mario, "Los usos y sonidos de la radio. Apuntes y aproximaciones", ponencia presentada en las Jornadas por la Diversidad Sonora y Musical, Orizaba, Veracruz, 1º de octubre de 2012.

Navarrete, Carlos y Juan Schuster, "Panorama de la radiodifusión en Veracruz", en Francisco Aceves, Pablo Arredondo y Carlos Luna (Comps.), *Radiodifusión regional en México. Historias, programas, audiencias*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1991.

Pérez Montfort, Ricardo, " 'Esa no, porque me hiere'. Semblanza superficial de treinta años de radio en México, 1925-1955", en *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*, CIESAS/CIDHEM, México, 2000.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, Imprenta de los Señores Hernando y Compañía, Madrid, 1899.

Velázquez Estrada, Rosalía "El nacimiento de la radiodifusión mexicana", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Vol. 9, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1983.

Zacatecas, Bertha, *Vidas en el aire. Pioneros de la radio en México*, Diana, México, 1996.

Zurita González, Jesús, "La radio en México", en Carlos del Valle Rojas y Carmen Salgado Santamaría, *Nuevas formas de expresión en comunicación*, McGraw-Hill, Madrid, 2016.

Referencias en internet

Berns, María, *Veracruz: ciudad para armar*, Veracruz, 2009. URL: https://issuu.com/mariaberns/docs/veracruz_ciudad_para_ar

mar_con_foto
"Breve historia de la Hora Nacional", en el sitio web de *La Hora Nacional,* Dirección General de Radio, Televisión y Cinematografía, Secretaría de Gobernación de México. URL: http://lahoranacional.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=25&Itemid=2
Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana,* Gredos, Madrid, 1987. URL: https://losapuntesdefilosofia.files.wordpress.com/2017/09/diccionario-etimolocc81gico-abreviado-de-la-lengua-castellana-joan-corominas.pdf
Domínguez López, Gloria, *El Star System: la construcción de mitos en el Hollywood clásico.* Trabajo de fin de grado en Comunicación Audiovisual, Universidad de Sevilla, 2015. URL: https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/29327/TFG%20STAR%20SYSTEM%20GLORIA%20DOM%C3%8DNGUEZ.pdf?sequence=1&isAllowed=y
Goslich, Siegfried, Rita H. Mead, Timothy Roberts y Joanna C. Lee, "Radio", en *Grove Music Online*. URL: http://www.oxfordmusiconline.com:80/subscriber/article/grove/music/42011
Maritime Timetable Images, sitio web con imágenes memorables, tablas de horarios, escalas y destinos de compañías marítimas. URL: http://www.timetableimages.com/maritime/images/1971.htm#cte
Marrero Álvarez, Manuel, "Recuerdos del pasado (VII). 1948. Trasatlántica, embajadora en México amigo", publicado en el blog de Juan Carlos Díaz Lorenzo *De la mar y los barcos*, 01/10/2013. URL: https://delamarylosbarcos.wordpress.com/tag/cristobal-colon/
"La ciudad de Veracruz en los años 1960s", "La ciudad de Veracruz en los años 1970s" y "1960s-1990s: El zócalo de Veracruz (9a. serie)" en *Veracruz Antiguo* (blog). URL: https://aguapasada.wordpress.com
Ord-Hume, Arthur W.J.G., "Recorded Sound: Early Recording and Rotating Devices", en *Grove Music Online.* URL: http://www.oxfordmusiconline.com:80/subscriber/article/grove/music/26294
Weber, Jerome F., "Recorded Sound: Acoustic Recording", en *Grove Music Online.* URL: http://www.oxfordmusiconline.com:80/subscriber/article/grove/music/26294.

Entrevistas

Bernardo Álvaro Lorenzo Camacho “don Nayo”, 9 de abril de 2014 en Veracruz, Veracruz.

Domingo Lucas, 16 de enero de 2018 en Veracruz, Veracruz.

Itsamná Raymundo Gurkowski Mendoza, 6 de noviembre de 2010 en Veracruz, Veracruz

Luis Montané, 15 de mayo de 2013 en Veracruz, Veracruz.

Miguel Othón Rodríguez Gutiérrez “El Ruso”, 28 de septiembre de 2017 en Veracruz, Veracruz.

Rosa Mendoza Rebolledo, 5 y 6 de noviembre de 2010 en Veracruz, Veracruz.

Límites entre Villa Talea de Castro y San Juan Tabaá en el estado de Oaxaca (Fuente: conjunto de datos vectoriales topográficos, escala 1:50,000, Serie III, Inegi. Layers: División Municipal; MMOB CGOAX01, Núm. 3069-CGE-7272-A. Plano de la Villa de Castro, distrito de Villa Alta, 1907; MMOB CGOAX05, Núm. 3455-CGE-7272. Plano del Pueblo de Tabaá, distrito de Villa Alta, 1907. Elaboró: Francisco Leonardo)

V

Consideraciones en torno del concepto "territorio ancestral" a partir de los conflictos agrarios en el municipio de San Miguel Talea de Castro, Oaxaca

KARLA ALEJANDRA MONTES RAMÍREZ
UAM-I

INTRODUCCIÓN

En términos generales, la oficialización del multiculturalismo en América Latina es el resultado de una concatenación de factores. En el plano internacional, diversas organizaciones indígenas de Canadá y Estados Unidos lograron que, en 1989, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) emitiera el Convenio 169 sobre los Pueblos Indígenas y Tribales que sustituyó al Convenio 107 de 1957.[1]

De igual forma, los movimientos indígenas latinoamericanos —cada uno con sus particularidades— se fortalecieron políticamente porque sus demandas dejaron de circunscribirse al ámbito comunal o regional, para proyectarse al escenario nacional y global.[2] Con este cambio de escala, consiguieron que sus respectivos gobiernos incorporaran a sus constituciones los derechos culturales, políticos y económicos de los pueblos indígenas consignados en el mencionado Convenio 169 de la OIT.[3] Tales son los casos de Colombia en 1991, Ecuador en 1998, y Venezuela en 1999, por mencionar algunos.

Empero, la transformación multicultural de la región también obedeció a la instauración de la globalización neoliberal. En la década de los años ochenta del siglo XX, la implantación de esta política económica en América Latina implicó el retiro del Estado en el ámbito productivo (vía los subsidios y la creación de infraestructura), la "privatización de la producción" y la "apertura comercial".[4] Para consolidar este modelo económico, los gobiernos de la región requirieron apoyo financiero del Banco Mundial (BM) y El Banco

Interamericano de Desarrollo (BID) que los condicionaron a respetar los derechos humanos y la diversidad cultural.[5]

En el caso de México, se constatan estos procesos como consecuencia de la caída internacional del precio del petróleo en 1982, el aumento de la deuda externa, la crisis interna de la agricultura, el estancamiento en las exportaciones de materias primas y la imposibilidad de la industria nacional de incorporar la creciente mano de obra proveniente de la ciudad y el campo. Fue entonces que el Estado optó por abandonar el modelo desarrollista y sus políticas de integración social en aras de un modelo económico que paulatinamente liberalizó el mercado nacional, privatizó la producción y descentralizó algunas de sus funciones sociales y económicas.[6]

En este contexto se inscribe la reforma al artículo 4 constitucional en 1991 que reconoció el carácter pluricultural de la nación mexicana y los derechos específicos de los pueblos indígenas que la componen. Paradójicamente, un año después, el presidente Carlos Salinas de Gortari decretó la modificación del artículo 27 que finiquitó el reparto agrario, abrió los canales jurídicos para transformar las tierras de propiedad social en propiedad privada y legalizó las transacciones de los derechos agrarios.[7]

Por esta vía, el Estado creó las condiciones para desamortizar las tierras y formalizar su ingreso al libre mercado, en tanto delegó a los campesinos mestizos e indígenas la responsabilidad de gestionar su "propio" desarrollo.[8] Es por esta razón que, en nuestra opinión, el reconocimiento constitucional otorgado a los pueblos indígenas sobre sus propias formas de organización cultural, política, y económica, es un acto retórico que idealiza y esencializa aquellas poblaciones. Con esta cortina de humo multicultural, se apuntaló el proyecto neoliberal en el campo mexicano.

En este trabajo, se plantea que la supuesta vinculación de los grupos étnicos a territorios continuos y compactos es una formulación política primordialista, elaborada por líderes e investigadores ligados a los movimientos indígenas, que opera como razón cultural para enarbolar y posicionar demandas de diversa índole frente al Estado y organismos internacionales, y no el resultado de un proceso histórico de larga data.

El análisis de la dinámica agraria de un municipio de la Sierra Norte de Oaxaca, del que este trabajo se ocupa, muestra que las poblaciones zapotecas no están organizadas como grupo étnico y que lejos de afirmar la existencia de un territorio común y ancestral, han tratado de consolidar su particular ocupación y control del espacio

utilizando de manera combinada los ordenamientos territoriales emanados del Estado y sus formas de organización local.

Derivado de este análisis puede afirmarse que la categoría "territorio étnico o ancestral" no proporciona derroteros que den cuenta de las complejas dinámicas de fragmentación y reconfiguración del espacio acaecidas en las sociedades indígenas. No obstante, es necesario reconocer que esto no impide que políticamente dicha categoría sea usada para formular estrategias de defensa jurídica internacional frente al despojo de los recursos naturales implementado por inversiones capitalistas trasnacionales.

ANTECEDENTES DEL SURGIMIENTO DE LOS DERECHOS INDÍGENAS

Durante la década de los años setenta del siglo XX, apareció una escuela de pensamiento crítico en el seno de la antropología latinoamericana que se opuso fuertemente a la política indigenista imperante en los estados nacionales.[9] El etnodesarrollo planteó que los grupos indígenas, lejos de renunciar a sus especificidades culturales en pos de una integración económica y social como "mestizos" ante el Estado, debían fortalecer sus bases culturales para liberarse del largo dominio colonial.[10]

Bajo esta perspectiva, era fundamental que se organizasen como grupos étnicos para ejercer la autodeterminación sobre sus territorios y sus proyectos de desarrollo, además de demandar que los Estados nacionales aceptasen su existencia jurídica como figuras colectivas y culturalmente diferenciadas del resto de la sociedad. Esto último estaría lejos de ocurrir si no se posicionaba el debate de los derechos indígenas en el ámbito internacional y se incentivaba la formación y consolidación de organizaciones indígenas, lo cual sucedió con las Declaraciones de Barbados I y II (1971 y 1977 respectivamente) y la Declaración de San José sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina (1981).[11]

Por otra parte, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) ya contaba desde 1966 con el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC). En ambos se reconocían los derechos colectivos como un ámbito de los derechos humanos, no obstante, este reconocimiento tenía serias limitaciones porque el artículo 27 del PIDESC únicamente refería a los miembros de las minorías étnicas, pero no les concedía derechos como colectividad.

Las organizaciones indígenas se inconformaron aduciendo que no debían ser tratados como minorías sino como pueblos con derecho a la autodeterminación, tal como se consignaba en el artículo 1º de los Pactos Internacionales. Asimismo, solicitaron el reconocimiento de sus derechos históricos de los que fueron despojados durante los procesos de colonización.[12]

Debido a este intenso debate, la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos encargó al relator especial, José R. Martínez Cobo, un estudio para evaluar el problema de la discriminación de las poblaciones indígenas. Sus dos resultados más relevantes fueron la creación del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas y la formulación jurídica del concepto de pueblo indígena, a saber:[13]

> Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales.[14]

Las ideas centrales de este concepto han prevalecido en el citado Convenio 169 de la OIT, la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2006) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). A pesar de su relevancia jurídica, dicho concepto se hace inoperable analíticamente al dar por sentado que las sociedades indígenas están organizadas como grupos étnicos anclados a territorios ancestrales mediante vínculos originales. En nuestra opinión, esta idea de permanencia frente al devenir histórico y su carácter de totalidad, minimiza la complejidad y constante cambio que, como en toda sociedad, los define.[15]

EL ÁREA DE ESTUDIO

De acuerdo con Leonardo Tyrtania, el área conocida como El Rincón forma parte de la Sierra Juárez. Su centro se ubica a 120 kilómetros al noroeste de la ciudad de Oaxaca. Al norte, limita con las planicies costeras del Golfo, mientras que, en la frontera sur, este y oeste, se enmarca por una cadena montañosa en la que las alturas van de los

tres mil a 300 metros sobre el nivel del mar.

En el centro de la región, el río Tepanzacoalco se une con el río Juquila, de donde fluyen hacia el norte por la única apertura orográfica que guía su cauce hacia el río Papaloapan, ubicado en “Los bajos Tuxtepec”. Por esta apertura, las masas de aire húmedo provenientes del Golfo de México se internan en la cuenca y chocan en la cadena montañosa, de manera que El Rincón recibe humedad de forma constante, generando diversos microclimas e importantes ecosistemas, entre los que se encuentran el bosque subtropical perennifolio, el bosque mesófilo de montaña y el bosque de coníferas.

En esta región se asientan cerca de 49 pueblos. La mayoría de ellos se localiza entre los mil 100 y mil 600 metros sobre el nivel del mar. Su patrón de asentamiento en teoría garantiza a sus habitantes el acceso vertical a los recursos naturales de la tierra caliente, templada y fría.[16] Sin embargo, su distribución ha estado condicionada a la dinámica demográfica y productiva de las localidades, lo cual ha ocasionado o intensificado sus conflictos por tierras (ver Figura 1).

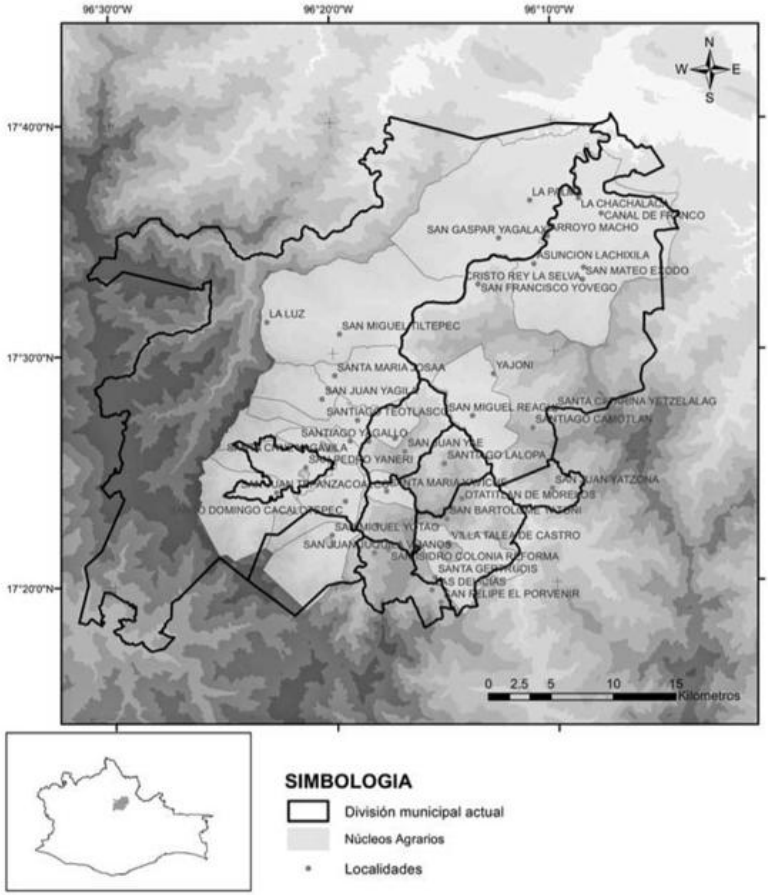


Figura 1.
Fuentes: Conjunto de datos vectoriales topográficos, escala 1:50,000, Serie III, Inegi.
Layers: División Municipal, Núcleos Agrarios, Localidades. Modelo digital de elevación, Cuenca del Papaloapan. Elaboró: Francisco Leonardo

ESTRUCTURA AGRARIA ACTUAL EN EL MUNICIPIO DE SAN MIGUEL TALEA DE CASTRO

Actualmente, de las 20 comunidades agrarias que existen en El Rincón, 11 aceptaron el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede, 1993-2006) o el Fondo de Apoyo a Núcleos Agrarios sin Regularizar (FANAR, de 2007 a la fecha).[17] Ambos programas federales se crearon para implementar un nuevo ordenamiento territorial en el campo que respondiese a la Ley Agraria de 1992. Para ello, midieron y asignaron tierras parceladas y

de uso común a cada ejidatario o comunero, según fuese el caso. Además, delimitaron el área de asentamiento humano y calcularon la superficie de los solares urbanos que se privatizarían.[18]

Por su parte, el Registro Agrario Nacional (RAN) expidió certificados parcelarios y de uso común que otorgó a los ejidatarios y comuneros "certeza" sobre sus tierras, entendida ésta como la posibilidad de realizar "legalmente" las transacciones estipuladas en el nuevo marco jurídico.[19]

Aun con el avance que muestran estos programas en El Rincón, atribuible a la búsqueda de resolución de conflictos agrarios y al acceso a programas federales y estatales, varios pueblos carecen de regulación agraria. El municipio Villa Talea de Castro ilustra claramente este fenómeno porque la cabecera se convirtió oficialmente en núcleo agrario en 1994, y en 2002, aceptó la implementación del Procede.[20] Además, sus agencias Yatoni y Otatitlán de Morelos presentan un ordenamiento territorial que combina tres tipos de tenencia: *1)* tierras comunales, divididas en tierras de monte y propios, *2)* tierras de propiedad privada, y *3)* bienes ocultos; las dos últimas clasificadas como tierras de común repartimiento.[21]

Pero para dar cuenta de este complejo panorama, es imprescindible comprender cómo funcionaba la estructura agraria municipal en la segunda mitad del siglo XIX y en el XX, y luego, analizar el añejo conflicto entre las cabeceras Talea y Tabaá que derivó para ambas en una nueva organización territorial.

ESTRUCTURA AGRARIA EN EL MUNICIPIO VILLA TALEA DE CASTRO, FINALES DEL SIGLO XIX AL SIGLO XX

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la tenencia de la tierra en las agencias municipales de Yatoni, Otatitlán y la cabecera de San Miguel Talea se definió bajo dos vías: una, en la que imperaron las leyes del derecho consuetudinario, y otra, en la que los marcos legales del Estado sirvieron para privatizar el derecho de usufructo. Ambas coexistieron, fueron usadas por los pobladores de acuerdo con sus intereses económicos y políticos, y trazaron el rumbo agrario de las localidades.

En el caso de la cabecera municipal de Talea, la producción de café que inició en el porfiriato, así como el desarrollo de las redes comerciales en torno a ese producto perenne, generaron las condiciones económicas que fortalecieron el interés de los pobladores

por privatizar el derecho de usufructo sobre las tierras del común.[22]

Si comparamos los 154 propietarios reportados en 1888, frente a los 146 en 1926, observamos que éstos prácticamente se mantuvieron durante ese rango de tiempo (Figura 2).[23] No obstante, la gran tendencia en la privatización se presentó luego de 1926, porque en 1984 se registraron 990 propietarios privados en Talea.[24]

Número de propietarios de raíz rústica	Pueblo
146	Talea
25	Yatoni
30	Otatitlán
27	Tabaá

Figura 2. Número de propietarios en los municipios de Talea y Tabaá, 1926
Fuente: AGEPEO, Asuntos agrarios, Serie IX, Leg. 47, Exp. 2, 1926

Aunado a esto, si analizamos la Tasa de Crecimiento Demográfico (TDC) del periodo 1921-1980, notamos que la población de la cabecera creció 26.5%, en tanto que de 1926 a 1984, relativamente el mismo periodo, la TDC correspondiente a los propietarios privados fue de 580.8% (Figura 3). Quiere decir que el incremento demográfico en Talea fue notablemente bajo frente al ascenso de los propietarios privados, lo que nos hace pensar que en el lapso de casi 60 años los campesinos que debieron tener "bienes ocultos" decidieron registrarlos ante Recaudación de Rentas.

Años	1921	1980	TDC%
Población	1593	2015	26.5
Años	1926	1984	TDC%
Propietarios privados	146	990	580.8

Figura 3. Tasa de crecimiento demográfico y de propietarios privados en Talea
Fuente: Censos de población, 1921-1980 Inegi; AGEPEO, Asuntos agrarios, Serie IX, Leg. 47, Exp. 2, 1926; AAO Talea, Exp. 276.1/392, f. 0036

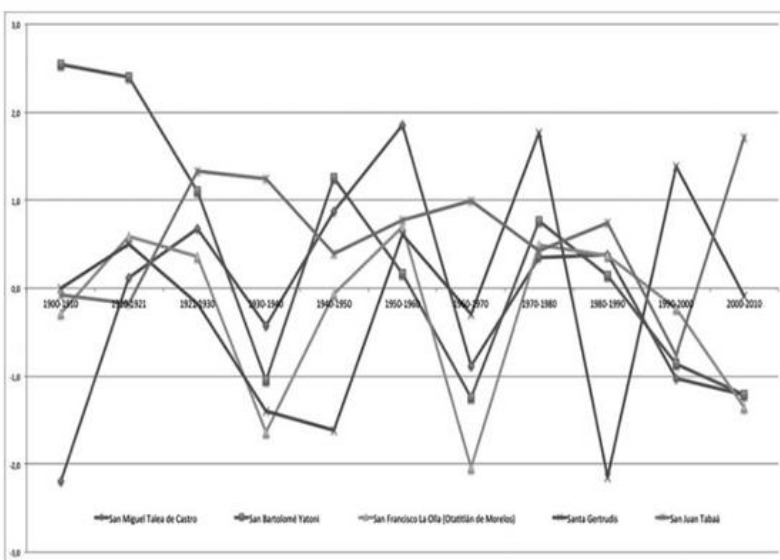
Por otra parte, existen evidencias de que el grueso de la población de la cabecera no contaba con suficientes tierras cultivables, aunque esta situación no guardó correspondencia con el crecimiento de la población porque durante el siglo XX Talea y sus vecinos presentaron tasas anuales de incremento o retraimiento demográfico en el rango de 2.5 a -2.2 (ver Figura 4).

Es así como la expansión de la frontera agrícola de Talea hacia las agencias de Yatoni y Otatitlán y el pleito agrario con Tabaá (que abordaremos más adelante), puede atribuirse a la propagación del cultivo del café que ocupó algunas áreas que antaño se destinaban a la siembra de maíz y frijol.[25]

Pero ¿cuáles fueron las condiciones y relaciones que posibilitaron el crecimiento territorial de Talea? En el caso de Yatoni, sabemos que debido a que la mayoría de la población era monolingüe en zapoteco, solicitaban a las élites de Talea que sirvieran como secretarios, tesoreros o agentes, y a cambio, les retribuían monetariamente o con un terreno.[26]

Respecto a la agencia de Otatitlán, desconocemos qué tipo de arreglos se efectuaron y si éstos involucraron a la autoridad o si se dieron directamente entre particulares. Cabe sin embargo señalar que a raíz de la ruptura de un acuerdo político, según el cual los habitantes de Otatitlán volverían a pagar impuestos por vender sus productos en la plaza de Talea, esta última tuvo que remunerar a la agencia para poder extraer leña de su jurisdicción. Es decir, la gente de la cabecera adquirió únicamente derechos de usufructo en las tierras de Otatitlán.[27]

En lo que toca a la tenencia de la tierra en las agencias, advertimos que también fueron impactadas por las transformaciones económicas originadas en la cabecera, pues en 1926, Yatoni registró 25 propietarios y Otatitlán 30 (ver Figura 2). No obstante, dadas las condiciones de sujeción económica y política de estas poblaciones respecto a Talea, las tierras "del común" se privatizaron parcialmente, en tanto que la administración de las de propios, montes y una gran parte de las de común repartimiento se conservaron como bienes ocultos, es decir, los cabildos locales ejercieron el dominio total de éstas evitando así los gravámenes fiscales.



Dinámica demográfica del municipio de San Miguel Talea y San Juan Tabaá (TCA), siglo XX
Fuente: Censos de población, 1900-2010, Inegi

Esta administración agraria mixta persiste en las agencias hasta el día de hoy porque, a pesar de la posibilidad que tuvieron para solicitar el RTBC (Resolución y Titulación de Bienes Comunales) (1915-1992) decidieron no tramitarla, y por su parte, Talea abandonó esa organización territorial debido al conflicto con Tabaá.

Consideramos que el desarrollo del cultivo comercial de café en el municipio de Talea abonó el camino para la aplicación de la política agraria liberal de la segunda mitad del siglo XIX. Lo sobresaliente de este fenómeno es que fueron los habitantes de los pueblos quienes gestionaron sus títulos de propiedad sobre las tierras del común, lo cual contradice la tesis comunalista que sostiene la supuesta resistencia generalizada de los pueblos indígenas oaxaqueños frente al embate modernizador del Estado decimonónico. Jaime Martínez lo expresa así: "Las Leyes de Reforma pusieron en peligro la tenencia comunal […]. A pesar de las órdenes de repartir la tierra y de que ésta se asignara individualmente, esto no se dio. No tenía caso si entre todos podían resolver las necesidades y sus linderos eran claramente establecidos".[28]

Tal idea reinventa a los indígenas acorde con el mito del buen salvaje, porque sostiene que sus relaciones sociales se basan en la concordia y la solidaridad; valores que asimismo reflejarían su estrecho vínculo con la naturaleza. Se trata de un pensamiento esencialista que contrasta fuertemente con el carácter contingente de las poblaciones estudiadas.

Al respecto, advertimos que para el siglo XX las diferencias socioeconómicas dentro y entre los pueblos se acentuaron aún más, según lo muestra el creciente número de propietarios privados. Por otro lado, dicho proceso afianzó el dominio geopolítico de la cabecera sobre las agencias, al ampliar su ocupación territorial en las jurisdicciones vecinas y convertirse en sede del mercado regional, de los acaparadores de café, de los servicios y de los programas de gobierno.[29]

EL CONFLICTO AGRARIO ENTRE SAN MIGUEL TALEA Y SAN JUAN TABAÁ (1905-1994)

En el curso de 1905, Talea y Tabaá pelearon entre sí varios puntos de sus fronteras ante instancias políticas y judiciales. La defensa de Tabaá

presentó al jefe político “sus títulos primordiales” que eran los actos de posesión que el alcalde mayor Francisco Gordoa hizo a su favor el 13 de mayo de 1752, y una escritura de compraventa de tierras registrada en 1902 ante el juez de Primera Instancia de Villa Alta, la cual amparaba a tres adjudicatarios como dueños de un terreno de 12 hectáreas conocido como *Lax Llia Blox Chiné*, “Cerro de la Cueva”, que se ubicaba en el paraje *Chiagobecchi*.[30]

Amparada en sus documentos, la defensa de Tabaá sostuvo que su pueblo colindaba con Solaga y Juquila en *Chiagobecchi*, de esta forma, desconocía a Talea como vecino. A su vez, el jefe político atendió el testimonio de las autoridades de los pueblos vecinos de Solaga y Yatoni. Los primeros presentaron sus “títulos primordiales” y mediante éstos legitimaron los dichos de Tabaá. En tanto que las autoridades de Yatoni, también con fundamento en “sus títulos”, dijeron desconocer la colindancia que les refería Tabaá porque en sus documentos coloniales se asentaba que el lindero con el citado pueblo se ubicaba en el paraje *Guiabetoa* hasta *Rayecho Yaraguí*. Asimismo, señalaron que en el sitio conocido como *Lachaglagona* limitaban con Talea.

La defensa de Talea, por su cuenta, presentó únicamente dos escrituras de adjudicación, la primera expedida el 26 de noviembre de 1890 y la segunda el 8 de octubre de 1900. Debido a esto, la balanza se inclinó a favor de Tabaá porque el jefe político expidió un acta en la cual ordenaba a los habitantes de Talea desocupar las tierras “invadidas” y no “levantar” las cosechas que ahí se encontraban. Sin embargo, ellos no se retiraron, y en un lapso de seis meses ampliaron su margen de ocupación sobre los terrenos de *Lachi-bee-Renné*, *Lachi*-Belleza o “Llano del Estallido del Rayo” y *Ladia Lado* o “Cruces de la Cumbre Mata Hombres”.[31]

Ante ese hecho, el 28 de febrero de 1906 los adjudicatarios de Tabaá hicieron llegar una carta al gobernador del estado reportándole las nuevas ocupaciones y pidiéndole que ordenara la intervención de una fuerza pública que fuese sufragada por Talea. Esta gestión fue aprobada por el gobernador, por ello, la defensa de Talea decidió negociar con su contraparte.

El 4 de julio de 1906, ambos pueblos signaron un convenio en la jefatura política de Villa Alta con el que acordaron dividir el terreno a la mitad; no obstante, el enfrentamiento siguió pues el gobernador del estado nunca aprobó el documento.[32] En ese lapso de tiempo, las élites de Talea encargaron a un falsificador la redacción de la “Memoria y Probanza de la Fundación del Pueblo de Talea hoy Villa de Castro-fechada en-1525”, escrito que a partir de entonces sería

toral para legitimar jurídicamente la ocupación del territorio.[33]

Para 1914, el pleito legal se reanudó porque el síndico procurador de Villa Talea de Castro, amparado en el artículo 1985 del Código de Procedimientos Civiles, promovió ante el juez de primera instancia de Villa Alta una queja porque los campesinos de Tabaá habían invadido las tierras de su pueblo.[34] Como parte del juicio, la defensa de Talea presentó los actos de posesión que el alcalde mayor Francisco Xavier Barroeta hizo a su favor en 1753, dos peritos originarios de Talea, un perito "en discordia" que también era de esa villa y dos testigos, uno de Juquila y otro de La Olla (actualmente Otatitlán), quienes proporcionaron información sumaria "a falta de plano".

Estas pruebas derivaron en una diligencia de apeo y deslinde, que los favoreció debido a que la defensa de Tabaá nunca se presentó a litigar. Pese a ello, los enfrentamientos en los puntos de conflicto siguieron.

En 1921, el gobierno del estado comisionó al general Isaac Ibarra la resolución del conflicto. Las habilidades políticas de este personaje coadyuvaron a que el 6 de abril de ese año, Talea y Tabaá establecieran un acuerdo sobre los puntos en litigio allende sus títulos.

Poco después, los pueblos a través de sus representantes legales —por parte de Tabaá, Librado G. López, oriundo de Amatlán, militar y diputado estatal, y por parte de Talea, Francisco Hernández, originario de esa villa y médico veterinario— gestionaron ante el gobierno del estado la aprobación del convenio amparándose en el artículo 1279 del Código de Procedimientos Civiles. Obtenido este trámite, lo protocolizaron ante el notario con el fin de expedir sus escrituras públicas.[35]

Lo que hasta aquí queda en evidencia es que, pese a que las poblaciones trataron de demarcar y asegurar sus fronteras bajo las vías legales de la época, éstas carecieron de una eficacia real pues la querella se mantuvo hasta que gestionaron el RTBC.

En Talea, el trámite comenzó el año de 1957, se suprimió en 1984 y resurgió en 1989. Mientras que en Tabaá inició en 1957, se canceló en 1980 y se reactivó en 1989. En ambos casos los expedientes no procedieron debido a que los territorios objeto de la titulación colectiva estaban fraccionados como propiedades privadas.[36]

Frente a la supresión del trámite, las autoridades y asesores de Talea y Tabaá respectivamente convocaron asambleas con el fin de acordar que para resolver el conflicto tendrían que "convertirse en comunales". Bajo esta consigna, gestionaron nuevamente ante el delegado de la Secretaría de la Reforma Agraria en el estado la reanudación de los expedientes.

Paralelamente al trámite, en el año de 1989 las autoridades de Tabaá promovieron tres negociaciones con los caracterizados y el cabildo de Talea, pero los resultados fueron estériles pues la villa argumentó que el tema se había resuelto en la época del general Ibarra.[37] Los enfrentamientos siguieron y el 20 de abril de 1989, representantes comunales de ambas localidades se dieron cita en la Subdelegación de Bienes Comunales de Oaxaca, donde el delegado de asuntos agrarios del estado y el director jurídico y de gobierno les solicitaron que signaran un acuerdo por el que se obligaban a abstenerse de sembrar o extraer madera de los terrenos *Lachi*-Belleza y *Sudoo* a cambio de que la Delegación Agraria Estatal les reabriera y resolviera los expedientes.[38]

El acuerdo no fue respetado porque ambas partes desplegaron la antigua estrategia geopolítica de mantener el dominio sobre su contrincante *in situ*; esto a través de la siembra de cafetos o de plantas de maíz y la extracción de leña en esa área. Pese a ello, ambos expedientes se habían reactivado.

El 25 de agosto de 1989, la defensa de Tabaá integrada por los migrantes del Frente Unido Taabeño en México, directivos de la Asociación Fraternal Taabeña en Oaxaca y el comité de migrantes en Estados Unidos, decidió avalar sus incursiones recurriendo a la información dictada en su "título primordial".

En una carta dirigida al gobernador del estado, no sólo desconocían el convenio establecido con el general Ibarra, sino que acusaban a los "invasores" del terreno de mantener "alianzas políticas" con funcionarios del Registro Agrario Nacional. Por la documentación que reside en el archivo de Tabaá, queda claro que el topógrafo comisionado para el deslinde era oriundo de Talea, lo cual le facilitó direccionar los trámites a favor de su pueblo, pues el 24 de agosto de 1989, en compañía de los representantes de bienes comunales y un contingente de campesinos, midió el paraje *Sudoo* sin la presencia de las autoridades de Yatoni y Tabaá.[39]

Los datos de trabajo de campo indican que, para el año de 1990, las defensas de ambos pueblos negociaron de nuevo la ubicación de los linderos independientemente del curso legal de sus expedientes. Tabaá propuso quedarse con 60% del terreno en disputa, lo cual fue rechazado por Talea. Para este momento, el cuerpo de asesores de esa cabecera se dividió en dos: una parte, la de los caracterizados, trabajó con el fin de elaborar una nueva propuesta de acuerdo, mientras que el otro grupo, conformado por los representantes comunales y algunos líderes morales, decidió clausurar esa vía. Las tensiones entre los bandos de Talea se agudizaron hasta que la segunda facción logró

liderar la ruta que seguiría el conflicto agrario.

El 23 de mayo de 1991, los representantes de bienes comunales de Talea convocaron a una limpia en la zona en conflicto. En esa acción, la agencia municipal de Santa Gertrudis apoyó a Talea con hombres. A la vez, para asegurar el control efectivo de todos los puntos de la frontera los representantes sentenciaron que quien no acudiese al tequio sería sancionado con 400 pesos.

Cuando inició la limpia, aparecieron los campesinos de Tabaá, quienes los enfrentaron con armas. El saldo de cada parte fue de tres muertos y 12 jefes de familia de Talea secuestrados por Tabaá. Ante un inminente linchamiento de los detenidos, dos personas originarias de Talea, uno de ellos, político priista que había presidido la Delegación Regional de Gobierno Sierra Norte y la Procuraduría de Defensa del Indígena, y otro, un agente judicial, trataron de convencer a la parte contraria de que se los entregara a la gente, lo cual lograron luego de aceptar que Tabaá se quedara con las tierras en disputa.[40]

Es de notar que, en este contexto, la defensa de Tabaá prohibió a los campesinos emplearse como "jornaleros" en la pizca de café de Talea, acudir a su mercado o utilizar algún servicio. Quien desobedeciera este mandato, tendría que pagar al municipio una multa de 50 pesos.[41]

Una vez establecido el acuerdo entre las dos cabeceras municipales, el líder priista en representación de Talea, ofertó ante el gobierno del estado la venta de las tierras a Tabaá por la cantidad de un millón 500 mil pesos, más 750 mil pesos por concepto de indemnización a los campesinos que se quedarían sin usufructuar esos terrenos.

El ofrecimiento fue aceptado tanto por los pobladores de Tabaá como por la Secretaría de la Reforma Agraria y el gobierno del estado, que eran las dos entidades que sufragarían la adquisición de las tierras pagando a Talea. Sin embargo, el Comité de Compra de Tierras del Estado de Oaxaca autorizó dos millones 250 mil pesos, es decir, 500 mil pesos más de lo solicitado por el representante de Talea.[42]

Con esta transacción oficialmente se concluyó la disputa agraria entre Talea y Tabaá. En 1994, cada población obtuvo la resolución de su expediente: Tabaá registró un núcleo agrario de mil 992 hectáreas, y Talea, de dos mil 870.[43]

Del dinero que recibió Talea, 868 mil 750 pesos se destinaron a la indemnización de los campesinos que perdieron sus tierras o a familiares durante el conflicto. A consejo del presidente del comisariado, que era contador y trabajaba en una institución financiera regional, el resto del dinero, un millón 381 mil 250 pesos,

se ahorró en una cuenta de inversión a largo plazo.[44] Para 1994, Talea contaba con tres millones, 500 mil pesos, mismos que fueron invertidos en la formación de la Cooperativa 21 de Marzo.[45]

A partir de ese momento, la disputa al interior de Talea dejó de ser agraria y se trasladó al control por la administración de los recursos financieros, situación que coadyuvó al fortalecimiento de distintas facciones políticas al interior. Por otra parte, la inserción de este nuevo servicio acrecentó el prestigio económico de la cabecera respecto de las agencias.

El desarrollo de este caso demuestra que las "comunidades", núcleos integrantes de los pueblos indígenas, no han ocupado históricamente un territorio que se sostenga como ancestral, continuo y compacto. Y aunque tal unificación se pretende sostener al aludir enfáticamente a los sistemas simbólicos que dotarían de identidad a cierto grupo étnico, esta ruta sólo consigue dejar en segundo plano la fragmentación territorial, producto de las intrincadas relaciones políticas y económicas que los pueblos han desplegado entre sí a lo largo del tiempo.[46]

Como se observa, tal fragmentación tampoco es resultado de los marcos territoriales y administrativos impuestos unidireccionalmente por el Estado a los grupos étnicos, sino que las mismas localidades, en función de sus intereses, los han usado en su favor para demarcar sus fronteras.[47]

Debido a esto, es importante entender por qué los pueblos de El Rincón se enfrentaron entre ellos y qué recursos utilizaron. En el caso revisado, San Miguel Talea y San Juan Tabaá pelearon por el control de terrenos cultivables que son escasos en la zona y para ello trataron de controlar *in situ* las fronteras mediante la siembra de maíz y café. Estos cultivos se convirtieron en una estrategia de poder esgrimida por ambos grupos, porque el que controlara los sitios en disputa, arrebataría a sus contrarios la posibilidad de asegurar su subsistencia.

Por otra parte, vemos también que el capital cultural de las élites locales fue fundamental para manejar en su favor las diversas legislaciones, posicionar la querella ante instancias políticas y jurídicas regionales y estatales, y promover alianzas entre autoridades de los pueblos vecinos.

CONCLUSIONES

En este texto, se ha debatido la categoría de "territorio étnico o ancestral", que tiene su fundamento en dos consideraciones: la

primera, supone que los grupos indígenas ocupan territorios simbólicamente continuos y compactos desde tiempos inmemoriales, y que los límites entre una organización espacial y otra se establecen a través de la localización de lugares sagrados o mediante narraciones que los refieren. La segunda, considera que estas organizaciones territoriales han sido perturbadas por las diversas delimitaciones políticas y agrarias establecidas por el Estado y que sería imprescindible su reconstitución autonómica.[48]

Aquí se sostiene que dicho enfoque conduce a esencializar a las sociedades indígenas, porque al atribuir a las políticas administrativas y agrarias estatales la causa de la fragmentación de los supuestos "territorios ancestrales", niega que las mismas sean variables constitutivas de la dinámica territorial local.

El esencialismo elude el hecho de que los pueblos o comunidades están formados por "grupos localizados de interés y cooperación", los cuales, aliados o enfrentados entre sí, buscan ampliar o mantener recursos de diversa índole como tierras, fuerza de trabajo, servicios o dinero, en aras de controlar el espacio frente a las poblaciones vecinas o sus adversarios internos y asegurar así la instauración de sus proyectos políticos. [49]

En este mismo sentido cabe agregar que pese a que Talea es un municipio que se rige por usos y costumbres, existen dos grupos políticos (el del Partido Revolucionario Institucional y el del Partido de la Revolución Democrática) que se disputan el control de la cooperativa comunal y la presidencia municipal.[50] Ambos espacios implican el control y la administración de recursos, aunque su manejo en la mayoría de las ocasiones ha sido fraudulento o poco equitativo, perjudicando al grueso de la población que habita en las agencias y la cabecera.

Esta realidad estratificada y de agencia sobre el territorio no puede abordarse de manera aislada, desvinculándola de factores económicos y políticos más amplios. Como sabemos, a partir del retiro del Estado en el ámbito productivo, este municipio al igual que varias regiones rurales del país no logra sobreponerse a la crisis agraria permanente, en este caso de la caficultura.

De ahí que varias familias de la cabecera, apoyadas por las autoridades municipales, han optado por convertirse parcialmente en "microempresarios" al gestionar ante instituciones gubernamentales pequeños proyectos productivos no agrícolas, que de acuerdo con la ideología del Banco Mundial (BM), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) mejorarían las condiciones de vida

de la población rural.[51]

Sin embargo, lo que nosotros observamos es tan sólo una estrategia económica de sobrevivencia que se complementa con ingresos de migraciones temporales —internacionales, nacionales y regionales—, con el cobro de programas asistenciales y con los reducidos ingresos de la venta de café, lo cual deja claro que los mercados de trabajo a los que accede la población rural son precarios, flexibles y mal remunerados, mientras que los mercados de productos agropecuarios se encuentran sumamente debilitados. Esta condición estructural ha abonado a la profundización de la pobreza rural.[52]

En lo que hace a la mayoría de los pobladores de Otatitlán y Yatoni, por ejemplo, comparten dicha diversificación ocupacional, aunque se interesan mínimamente en gestionar proyectos porque prefieren apostar a la producción de autoabasto, la cual sigue siendo una fuente importante para asegurar su sobrevivencia. Respecto a los acaparadores que consolidaron sus fortunas durante el boom cafetalero del siglo XX, diversificaron sus inversiones hacia el comercio de abarrotes y la industria de la construcción, asegurando de este modo la reproducción mercantil del capital.

Con este complejo panorama de fondo, territorialmente, El Rincón es sumamente atractivo para la inversión de capitales debido a los yacimientos minerales y recursos naturales que alberga, siendo posible en el futuro que algunas comunidades agrarias, presionadas por las precarias condiciones de vida descritas, tomen la vía de rentar sus tierras y aguas a empresas externas, tal como ocurrió durante los primeros años del siglo XX, cuando se explotaron varias vetas en la zona.[53]

Podrían, en otro caso, no optar por este camino y desplegar una estrategia política y jurídica de defensa de sus “territorios ancestrales” para salvaguardar la zona del extractivismo y otros tipos de despojos promovidos por el capital trasnacional. Otra posibilidad es que se inserten al mercado global a través de la turistificación de sus identidades étnicas y sus tierras.

De cualquier manera, se enfrenta el reto de generar una alternativa económica viable para remontar la profunda crisis del campo mexicano, para lo cual, idealmente, se esperaría la participación activa del Estado en el diseño e instrumentación de políticas que inviertan en infraestructura productiva y comercialización de productos agropecuarios; sería, sin duda, imprescindible un redireccionamiento de la política económica actual. Pero nuestro señalamiento central es que parte de este reto recaerá en considerar desde las ciencias sociales a las sociedades indígenas como agentes

constitutivos de su dinámica territorial local, a la vez que como comunidades formadas por pobladores heterogéneos, aliados o enfrentados entre sí.

BIBLIOGRAFÍA

Agudelo, Carlos y David Recondo, "Multiculturalismo en América Latina. Del Pacífico mexicano al Pacífico colombiano", en Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (Eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, CIESAS/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Institut de Recherche pour le Développement/ Instituto Colombiano de Antropología e Historia, México, 2007.

Barabas, Alicia Mabel y Miguel Alberto Bartolomé, "Los protagonistas de las alternativas autonómicas", en Alicia Mabel Barabas y Miguel Alberto Bartolomé (Coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías,* Vol. I, INAH/Instituto Nacional Indigenista, México, 1999.

Bonfil, Guillermo, "Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica", en Arturo Warman, *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México, 1970.

Carton, Hubert, "Nueva ruralidad: ¿un concepto útil para repensar la relación campo-ciudad en América Latina?", en *Ciudades*, Núm. 85, Red de Investigación Urbana A. C., Puebla, enero-marzo 2010.

Censos Nacionales de Población y Vivienda, 1900-2010, Inegi.

Código de Procedimientos Civiles del Estado de Oaxaca, suplemento del Núm. 37 del *Periódico Oficial*, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, Oaxaca, 1905.

Dehouve, Danièle, *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos,* CIESAS/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Miguel Ángel Porrúa, México, 2001.

Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México, 1996.

Geertz, Clifford, "La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados", en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2005.

Martínez, Jaime, *Eso que llaman comunalidad*, Culturas Populares/ Conaculta/Secretaría de Cultura/Gobierno del Estado de Oaxaca/ Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca A. C., Oaxaca, 2010.

Menegus, Margarita, "Los bienes de comunidad de los pueblos de indios a fines del periodo colonial", en Antonio Escobar y Teresa

Rojas (Coords.), *Estructuras y formas agrarias en México, del pasado y del presente,* Registro Agrario Nacional/Archivo General Agrario/ CIESAS, México, 2001, pp. 85-118.
Nader, Laura, *Talea and Juquila. A Comparison of Zapotec Social Organization,* University of California Press, Berkeley, 1964.
Peña, Raúl, *Talea, rincón de ensueño*, s.e., Oaxaca, 2011.
Pérez, Rosendo, *La Sierra Juárez*, Tomo I, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 1998.
Recondo, David, *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca,* CIESAS/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2007.
Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Península, Barcelona, 1979.
Tyrtania, Leonardo, *Yagavila. Un ensayo en ecología cultural*, UAM-Iztapalapa, México, 1992.

Acervos documentales

AAO Archivo Agrario Oaxaca
AGA Archivo General Agrario
AGEPEO Archivo General del Poder Ejecutivo del Estado de Oaxaca
AGN Archivo General de la Nación
Archivo Municipal de Villa Talea de Castro
Archivo Municipal de Otatitlán de Morelos
MMOB Mapoteca Manuel Orozco y Berra

Referencias en internet

Berdegué, Julio, Thomas Reardon, Germán Escobar y Rubén Echeverría, *Opciones para el desarrollo del empleo rural no agrícola en América Latina y el Caribe*, Banco Interamericano de Desarrollo, serie de informes técnicos del Departamento de Desarrollo Sostenible, Washington, 2001. URL: http://www.rimisp.org/wp-content/files_mf/135905603224.pdf
Carton, Hubert, "La desagrarización del campo mexicano", en *Convergencia*, Vol. 16, Núm. 50, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, mayo-agosto 2009. URL: http://www.redalyc.org/pdf/105/10511169002.pdf
Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, Comisión Nacional para el Desarrollo de los

Pueblos Indígenas, Cuadernos de Legislación Indígena, México, 2003. URL: http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Naciones Unidas, 2007. URL: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

El etnodesarrollo de cara al siglo veintiuno, Naciones Unidas/Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Santiago de Chile, 1995. URL: http://repositorio.cepal.org/handle/11362/30523

Escalante, Roberto, *El mercado de tierras en México*, Naciones Unidas/Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Serie Desarrollo Productivo, Núm. 110, Santiago de Chile, 2001. URL: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4494/S019764_es.pdf;jsessionid=73802D2BB58216D9F36ABB14080921CA?sequence=1

Favre, Henri, "La emergencia de identidades étnicas y la multiculturalización de la sociedad en América Latina", conferencia dictada en el coloquio internacional "América Latina en el siglo XXI: universalismo e identidad", La Habana, 28 de marzo de 2005. URL: http://www.istor.cide.edu/archivos/num_24/notas.pdf

Ley Agraria, *Diario Oficial de la Federación*, 26 de febrero de 1992. URL: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lagra/LAgra_orig_26feb92_ima.pdf

López, Francisco, "Derechos territoriales y lucha por la autonomía: el caso de los ñuú savi (pueblo mixteco)", en José Aylwin (Ed.), *Derechos humanos y pueblos indígenas: tendencias internacionales y contexto chileno*, Instituto de Estudios Indígenas/Universidad de la Frontera, Temuco, 2004. URL: http://www.estudiosindigenas.cl/trabajados/SeminarioInternacional.pdf

Martínez Cobo, José, "Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. Informe final", ONU, 1986. URL: http://indigenas.bioetica.org/not/MCS_xxi_xxii_s.pdf

Padrón e Historial de Núcleos Agrarios, PHINA, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano. URL: http://www.ran.gob.mx/ran/index.php/sistemas-de-consulta/phina

Shils, Edward, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory", en *The British Journal of Sociology*, Vol. 8, Núm. 2, The London School of Economics and Political Science, junio 1957. URL: http://www.jstor.org/stable/587365

Stavenhagen, Rodolfo, "Derecho internacional y derechos indígenas", en José Aylwin (Ed.), *Derechos humanos y pueblos indígenas:*

tendencias internacionales y contexto chileno, Instituto de Estudios Indígenas/Universidad de la Frontera, Temuco, 2004. URL: http://www.estudiosindigenas.cl/trabajados/SeminarioInternacional.pdf

Stavenhagen, Rodolfo, "Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales", en *Nueva Antropología*, Vol. XIII, Núm. 43, Nueva Antropología A.C., México, noviembre 1992. URL: https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/view/15635/13963

Hongos derrumbes
(Foto: Soria Yi)

VI

Autoridad científica y autenticidad étnica: una revisita del encuentro entre Gordon Wasson y María Sabina

MARCOS GARCÍA DE TERESA
EHESS/París

El encuentro entre Robert Gordon Wasson (1898-1986) y la curandera María Sabina (1894-1985) dio fama mundial a la ciudad de Huautla de Jiménez. Dicho encuentro, en el que un estadounidense consumió por primera vez hongos alucinógenos en una velada mazateca fue descrito por Wasson en un artículo publicado en 1957 en la revista *Life*. Desde hace varias décadas, la literatura de carácter antropológico sobre los hongos en la Sierra Mazateca ha contribuido a la creación de un fenómeno turístico cuyo objetivo central es consumir alucinógenos en un ritual guiado por un médico tradicional.

En temporada de lluvias, decenas de personas viajan a Huautla con el propósito de consumir hongos. En esta ciudad de la Sierra Mazateca no se venden únicamente los alucinógenos, también se ofrecen ceremonias guiadas por un chamán autóctono.[1] Los curanderos que tienen mayor éxito con los turistas son los que se asemejan a sus expectativas de un chamán mazateco "auténtico". Frente a este fenómeno turístico ha surgido, a su vez, un discurso que denuncia a las personas que se "aprovechan" de los hongos y que alerta sobre la falta de respeto a la cultura tradicional. En este contexto, el modelo de autenticidad étnica es utilizado por los curanderos para legitimarse y para desacreditar a su competencia. Este modelo de chamanismo mazateco está fuertemente inspirado en los trabajos de Gordon Wasson y en la figura de María Sabina.

Una "revisita"[2] del encuentro entre estos dos personajes a partir de fuentes de archivo y de observaciones de campo[3] permite reconstruir el proceso mediante el cual se constituyó este modelo de autenticidad étnica. No se trata aquí de denunciar las inexactitudes del relato de Wasson, sino de mostrar cómo la literatura sobre los hongos cristaliza

los criterios bajo los cuales se juzga la experiencia de los viajeros que consultan a un chamán mazateco. El ejemplo de Wasson sirve igualmente para cuestionarnos sobre la manera en que los científicos obtienen su información en el campo y sobre cómo estas investigaciones impactan a las poblaciones estudiadas.

GORDON WASSON Y LOS MICÓFILOS

El relato del encuentro de Gordon Wasson con la curandera mazateca María Sabina es ampliamente conocido, pero es necesario aquí hacer un breve recuento de ese episodio a partir del cual se estructuran hoy en día las relaciones de los médicos tradicionales con los extranjeros que llegan a consultarlos. Considerado como un pionero de la etnomicología,[4] Wasson inició su carrera trabajando como periodista en la columna financiera del *New York Herald Tribune*. En 1934 comenzó una carrera en el grupo financiero JP Morgan, empresa de la cual llegó a ser vicepresidente de relaciones públicas, cargo que dejó al jubilarse en 1963. A partir de esa fecha se dedicó principalmente a investigar la relación de los hongos con la religión, tema que lo apasionaba y sobre el cual publicó varios libros.[5]

Junto a su esposa, Valentina Pavlovna, pediatra de origen ruso, el banquero estadounidense elaboró una distinción entre pueblos "micófilos", como los eslavos y catalanes, que conocían y apreciaban los hongos; y los pueblos "micófobos", como los anglosajones, que los ignoraban y despreciaban. Para introducir esta distinción entre "micófilo" y "micófobo", Wasson recurría en sus textos a un episodio de su luna de miel.[6] De esta forma, sus investigaciones se convirtieron al mismo tiempo en un homenaje a su mujer, quien falleció el último día de 1958, a año y medio de que hubiera sido publicada la obra maestra de ambos, *Mushrooms, Russia and History*, pensada inicialmente como un libro de cocina.

Las hipótesis de los Wasson no se limitaron a la distinción entre pueblos "micófilos" y "micófobos". En sus textos desarrollaron igualmente una teoría difusionista sobre el origen de la religión a partir del culto a un hongo. Según estos autores, el sentimiento religioso habría iniciado en Siberia alrededor de un rito en el cual se adoraba a un hongo. Posteriormente ese rasgo cultural se habría difundido al resto del planeta. Para Wasson, esa ceremonia podía explicar quizás el aura sobrenatural que muchos pueblos atribuían a las setas. Era cuestión de encontrar el hongo que pudiera ser objeto de ese culto y saber la razón por la cual era adorado. En su búsqueda, los

Wasson se toparon con el debate en torno a la identificación del teonanácatl, un hongo embriagante usado por los pueblos prehispánicos, descrito en las crónicas de fray Bernardino de Sahagún. Esta línea de investigación los llevó a interesarse en los trabajos de Blas Pablo Reko y Richard Evans Schultes sobre la persistencia del uso ceremonial de un hongo por pueblos indígenas en el norte del estado de Oaxaca.[7]

A partir de 1953, y hasta 1962, Gordon Wasson condujo expediciones anuales a Centroamérica, y en particular, al estado mexicano de Oaxaca. Los viajes del etnomicólogo fueron pensados en el marco de un proyecto interdisciplinario que buscaba estudiar los hongos desde una perspectiva biológica y química, pero sobre todo cultural. Wasson no estaba acreditado por instituciones académicas y por lo tanto buscó la colaboración de especialistas en diferentes disciplinas. En sus expediciones lo acompañaron destacados investigadores, como Robert Weitlaner y su hija Irmgard, especialistas de las etnias del norte de Oaxaca; Roger Heim, eminente micólogo francés y director del Muséum National d'Histoire Naturelle; Albert Hofmann, químico suizo de la farmacéutica Sandoz e inventor del LSD;[8] y Guy Stresser-Péan, antropólogo de la Sorbona y fundador de la Mission d'Archéologie Française au Mexique. En estas expediciones, el equipo de Wasson recolectó testimonios, objetos, especímenes de hongos y de plantas, fotografías e incluso audio y video de las ceremonias con los chamanes.

La perspectiva etnográfica adoptada por Wasson a lo largo de sus expediciones estuvo influenciada por el modelo naturalista y por una visión positivista de la observación de los hechos sociales. Esta postura, ligada a preocupaciones museográficas y a una retórica de la prueba, tiene implicaciones en la organización del trabajo etnográfico y supone una división entre la recolección de información en el campo y la clasificación y el análisis de estos datos en universidades metropolitanas.[9] Esta visión se contrapone a la perspectiva de Malinowski, en la que la observación es ya de por sí una postura teórica y por lo tanto esta división del trabajo etnográfico es inoperante, pues supone que el antropólogo, que en la versión romántica se encuentra solo en una isla, es capaz de recolectar los datos y analizarlos.

Al explicarle los motivos de su primera expedición a Huautla, Wasson expuso a Roger Heim los retos con los que probablemente se encontrarían en el terreno. Así, en una carta le comentaba: "Todo esto es una tarea muy difícil, pues los indios son tímidos (*sauvages*) y tal vez en presencia de blancos se avergüencen de esta tradición nativa.

Debo encontrar intermediarios que los convenzan de lo que queremos".[10]

En otra misiva el banquero le aseguraba que, además de su inexperiencia en micología, se tropezarían con otra gran dificultad en la expedición: "… el hongo embriagante todavía se mantiene en la reverencia religiosa por los indios mazatecos. Debemos ser extremadamente cuidadosos de no herir su sensibilidad, ya que pueden no revelar en lo absoluto su secreto a los extraños".[11]

Por esta razón, Wasson cultivó su relación con informantes locales que le ayudaron en la organización de las expediciones y en la recolección de datos. Su primer contacto en Huautla de Jiménez se dio a través del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). En una carta, la misionera Eunice Victoria Pike le confirmó la existencia en la ciudad de un culto a un hongo.[12] En los años siguientes, Eunice Pike y los esposos George y Florence Cowan lo auxiliaron con sus trabajos, en particular con las traducciones del mazateco al inglés, a pesar de que consideraban que los curanderos eran el mayor obstáculo para el progreso de Huautla.[13]

La profesora bilingüe Herlinda Martínez Cid, cercana al ILV, fue la principal anfitriona y traductora de Wasson en la Sierra Mazateca. La maestra se encargaba de la logística de los viajes: les proporcionaba información sobre el estado de los caminos, rentaba mulas y caballos para transportarlos, conseguía alojamiento y establecía contactos con curanderos dispuestos a realizar ceremonias para los extranjeros. Wasson incluso enseñó a Herlinda a secar los hongos y a conservarlos en líquido para que enviara muestras de dichos especímenes por correo. Esta formación incluía el llenado de las solicitudes de la aduana de los Estados Unidos, en donde el envío no encontraba ningún obstáculo, ya que los "amigos" del banquero en Washington le mandaban los paquetes "sin dilatar".[14]

Al regresar de su expedición de 1955, Wasson escribió a Herlinda para darle instrucciones sobre la recolección de hongos, intentando mantener el entusiasmo de sus informantes con la promesa de "contribuir a la ciencia". Así, al final de su carta indicaba: "El asunto que tratamos es del más alto interés científico, y con la ayuda de Usted podremos tal vez llegar a conocimientos hasta ahora ignorados".[15] La maestra respondió semanas más tarde, exponiendo las dificultades para conseguir los hongos y manifestando: "con toda voluntad quiero cooperar con usted porque también tengo interés de que su viaje a este México tenga éxito y también la ciencia".[16] Herlinda no sólo se hacía cargo de la logística de los viajes y de la recolección de datos y hongos; con el tiempo se convirtió en el

principal contacto de Wasson en la región y en una figura ineludible en la investigación sobre los hongos en Huautla. Antes de realizar su expedición a la Sierra Mazateca en 1959, el banquero le escribió: “Es imprescindible que nos acompañe Usted, para servirnos de intérprete y, por decir así, de pasaporte”.[17]

Gordon Wasson pagó de su propio bolsillo gran parte de sus expediciones, pero también logró obtener ayuda gracias a sus relaciones personales. Instituciones mexicanas, públicas y privadas, apoyaron sus investigaciones. El Instituto Nacional Indigenista, a través de su director Alfonso Caso, le otorgó los permisos y recomendaciones necesarios para algunas de sus expediciones. De igual manera, gracias a la larga amistad que desde 1920 mantenía con Agustín Legarreta, directivo del Banco Nacional de México, esta institución financiera llegó a prestar su avioneta y sus automóviles para algunos de sus desplazamientos en el territorio mexicano.

Había, pues, una gran diversidad de actores involucrados en los trabajos de Wasson, tanto mexicanos y extranjeros como públicos y privados. Más que un académico, Gordon Wasson fue un jefe de proyecto que logró convocar a un equipo de reconocidos especialistas y conseguir el dinero y los permisos necesarios para organizar las expediciones. Si bien es cierto que acudió personalmente a Huautla a recolectar sus informaciones en diferentes expediciones, a lo largo de sus trabajos estableció un equipo de investigadores y de apoyos locales que le aseguraron el grueso del análisis científico y de la recolección de datos. En este sentido, la división del trabajo en las investigaciones de Wasson se parece a las expediciones etnográficas inspiradas en el paradigma naturalista de la colección.

El banquero y etnomicólogo era un bibliófilo apasionado, por lo que empleaba en sus obras publicadas estrictos criterios de la imprenta tradicional. El más claro ejemplo de esto es el ya mencionado libro *Mushrooms, Russia and History*, publicado en 1957 en una edición de lujo, impreso con papel hecho a mano en Italia y limitado a quinientos ejemplares. La obra, que contiene numerosas fotos, ilustraciones y acuarelas, está dividida en dos tomos. El primero expone un trabajo de erudición en el que se reconstruye la presencia de los hongos en la literatura rusa y anglosajona; en el segundo se encuentra la versión más detallada de las expediciones de Wasson a México. Ese mismo año fue publicado en la revista *Life*, en inglés y en español, el reportaje “En busca del hongo mágico”, que relata las expediciones del banquero a Huautla y su encuentro con la curandera mazateca María Sabina.

En su expedición a Huautla de Jiménez en 1953, Gordon Wasson logró confirmar la existencia de un ritual alrededor de un hongo en la región. Sin embargo, no fue sino hasta su segundo viaje a la Sierra Mazateca, en 1955, cuando conoció a María Sabina y consumió los hongos alucinógenos en una "velada". Impactado por la experiencia, Wasson hizo de este episodio el punto culminante de sus investigaciones, utilizándolo como giro dramático en todas sus publicaciones sobre el tema. El encuentro con María Sabina le permitió argumentar la persistencia de un milenario culto al hongo. Para que un argumento de este tipo se sostenga, se tiene que aceptar el presupuesto según el cual los pueblos indígenas actuales conservan rasgos de nuestros ancestros más antiguos. Se tiene que admitir igualmente que el "chamanismo"[18] es la etapa inicial del fenómeno religioso en una escala evolutiva de las sociedades humanas.

En un texto de Sophie A. de Beaune[19] sobre los lazos entre chamanismo y prehistoria se nos explica que fue justamente en la década de 1950 cuando los estudiosos empezaron a desarrollar paralelismos entre los chamanes actuales y los restos arqueológicos que datan del paleolítico. Esta propuesta generó una gran discusión en el medio académico en la cual participaron autoridades como Mircea Eliade y André Leroi-Gourhan. Algunos especialistas como Weston la Barre sugirieron incluso que el uso de embriagantes y alucinógenos pudo haber influenciado a los artistas de las cavernas, quienes serían igualmente chamanes prehistóricos. En este contexto, el mismo Claude Lévi-Strauss hizo una reseña bastante elogiosa del trabajo de Wasson.[20] Sin embargo, en la actualidad la mayoría de los estudiosos sobre el tema coinciden en que este tipo de comparación entre los chamanes actuales y los de la prehistoria es inadecuada. Esta operación es particularmente ineficaz cuando se hacen paralelismos con sociedades actuales que tienen una organización económica y religiosa muy distinta a la de los cazadores recolectores de tiempos prehistóricos.[21]

Esta comparación exagerada entre los chamanes mazatecos y los líderes espirituales del paleolítico impuso a Wasson un retrato "primitivista"[22] de Huautla, de los mazatecos y de María Sabina y lo llevó a insistir en el aspecto ritual y religioso del uso de los hongos. En *Life*, Gordon Wasson relacionaba de esta forma su experiencia con María Sabina y su hipótesis sobre el origen del sentimiento religioso:

> En la noche del 29 de junio de 1955, y en una aldea mexicana tan lejana que la mayoría de habitantes no habla español, mi amigo Allan Richardson y yo

> compartimos con una hospitalaria familia india una "comunión sagrada", en la cual se adoraron, primero, y se consumieron, luego, ciertos hongos "divinos" [...] Richardson y yo fuimos los primeros blancos que comimos los hongos divinos, cuyas propiedades guardan en secreto, desde hace muchos siglos, varios grupos de indígenas que viven al margen del progreso en el sur de México [...] Habíamos asistido a una ceremonia ritual, con canto y danza, jamás descrita por antropólogos del Nuevo Mundo, ceremonia notablemente parecida, en varios aspectos, a las celebradas por algunos arcaicos pueblos paleo-siberianos [...] Al rememorar el beatífico asombro, el éxtasis y el caritas engendrados por los hongos divinos, nos atrevemos a formular la hipótesis de que quizás a ellos se deba la idea misma de Dios en el hombre primitivo.[23]

De esta manera, el artículo "En busca del hongo mágico" adoptaba la forma del relato de un "descubrimiento" y de la revelación de un "secreto". Se trataba, en un primer plano, de un descubrimiento botánico; por primera vez eran descritos, estudiados y clasificados en la taxonomía varias especies de hongos con efectos alucinógenos. Las investigaciones del etnomicólogo desembocaron igualmente en un hallazgo químico; se identificaron las sustancias responsables de las alucinaciones: la psilocina y la psilocibina. Para Wasson era, sobre todo, un descubrimiento antropológico, pues este rito podía explicar el origen del sentimiento religioso en las culturas humanas. Por último, esta experiencia fue para el banquero y etnomicólogo una revelación en un plano personal, espiritual y subjetivo de la religión: "Por primera vez [...] comprendí el significado de la palabra éxtasis.[24] Por primera vez fue algo más que la descripción del estado mental de otra persona",[25] tales fueron sus palabras para describir el efecto de los alucinógenos.

La versión de Wasson como el "Cristóbal Colón de los hongos alucinantes"[26] logró imponerse en la opinión pública y universitaria. Inclusive dos especies de hongos *psilocybes* fueron nombrados en su honor.[27] En el relato, Wasson se colocaba como el principal protagonista de aquel descubrimiento. Las menciones a los investigadores que lo acompañaron eran principalmente usadas para garantizar la objetividad y la calidad de su investigación. En otras palabras, el trabajo en equipo le daba autoridad científica a sus publicaciones, a pesar de que era un "aficionado". Si la organización del trabajo en las expediciones de Wasson seguía un modelo naturalista, la narración de éstas seguía un modelo romántico de etnografía, en donde el antropólogo viaja a una región aislada para revelar los secretos de un pueblo antiguo al resto del mundo.

A lo largo de su vida, Wasson publicó, comúnmente con otros autores, diversos estudios en los que explora el papel de los hongos en las religiones antiguas y en los que ahondaba en su teoría sobre el

origen del sentimiento religioso.[28] Por lo general, la contribución de Wasson en esas obras se reducía a un trabajo de investigación bibliográfica y a dar testimonio de su experiencia con los hongos en Huautla. En sus descripciones el banquero recicla y repite el mismo material en el cual se presenta como un héroe que descubre en una tierra lejana la existencia de un hongo divino. Este proceso influenció las investigaciones posteriores,[29] dando un carácter mítico al encuentro entre Wasson y María Sabina.[30] Los textos del banquero se convirtieron, de esta forma, en una referencia ineludible sobre el chamanismo mazateco.

El relato del encuentro con María Sabina es un ejemplo de lo que Charles Stépanoff llama "la figura mítica del chamán".[31] Para este autor el chamán es una figura mítica creada por Occidente que tiene siempre las mismas características. Se refiere al brujo o al curandero de una cultura distinta a la nuestra. El chamán habita una región aislada, sin contacto con la civilización. Para que el mito sea eficaz no debe haber en el cuerpo del chamán ni en su forma de vestir signos de contaminación de la cultura occidental. Esta figura mítica representa a un pueblo antiguo y en la mayoría de los casos es una persona de edad avanzada. El chamán representa una época lejana en la que los seres humanos compartían rasgos religiosos comunes y tiene, por lo tanto, un mensaje que transmitir a los occidentales. Sin embargo, el chamán no habla la misma lengua que los destinatarios de su mensaje y necesita por ello de un traductor que pueda dar cuenta de su sabiduría. Lo que su conocimiento revela debe representar una redención —o por lo menos una alternativa— al modo de vida occidental.[32] No es realmente el contenido del mensaje lo que importa; lo que hace a esta figura mítica efectiva es el hecho de comprobar la existencia de un pueblo antiguo depositario de esta promesa de redención. Para Stépanoff, el chamán representa entonces una alteridad inaccesible; su figura no vale más que por su oscuridad.

El conjunto de los materiales publicados sobre María Sabina son un claro ejemplo de esta "figura mítica del chaman".[33] En todos sus textos, Wasson describe Huautla como una tierra lejana y aislada de la civilización. María Sabina aparece en las fotografías como una mujer indígena de edad avanzada, vestida con su huipil tradicional y sin ningún signo visible de contaminación occidental.[34] La sabia mazateca no habla español, por lo que su "autobiografía", escrita en primera persona, está firmada por Álvaro Estrada,[35] periodista mazateco y uno de sus traductores. En el prólogo de esta biografía redactado por Wasson, éste hace cuidadosamente la distinción entre las personas "analfabetas" y "ágrafas" para insistir en el hecho de que María

Sabina, aunque no supiera leer, era una persona sabia, comparándola con los poetas que escribieron la *Ilíada* y la *Odisea*.

El encuentro con María Sabina resulta particularmente adecuado a la representación de la figura mítica del chamán, ya que desemboca efectivamente en la "revelación" de un secreto desconocido a los occidentales: el efecto alucinógeno de los hongos. Jean-Loup Amselle argumenta que la antropología actual ha hecho abstracción de las condiciones prácticas del ejercicio del poder del chamán, mago o adivino, haciendo del chamanismo un modo de conocimiento desencarnado, un pensamiento mítico o salvaje intemporal.[36] Para este autor, esta descontextualización del chamanismo ha favorecido el desarrollo de lo que llama un "turismo psicotrópico".

TURISMO, AUTENTICIDAD Y REPUTACIÓN EN HUAUTLA

El artículo de *Life* y las demás publicaciones derivadas de las expediciones de Wasson llevaron en la Sierra Mazateca a un aumento de los individuos que buscaban descubrir por sí mismos los hongos y experimentar sus poderes visionarios. Este artículo fue importante en la medida en que colocó el uso de alucinógenos dentro de un contexto ritual y curativo en una época en donde el consumo de drogas se encontraba fuertemente estigmatizado. Los llamados "hippies", que posteriormente llegaron en busca de hongos, no gozaban de la simpatía del gobierno ni de la prensa local. Así, en 1967 el ejército ocupó la región mazateca, expulsó a los extranjeros y encarceló a los mexicanos que acampaban a las afueras de Huautla. En 1971, además, se incluyeron los alucinógenos en la lista de productos ilícitos, aunque su uso en el marco de rituales indígenas sigue siendo tolerado por la ley.[37] A pesar de esta prohibición de los hongos, en Huautla continuó desarrollándose un fenómeno turístico que se alimenta de las personas que llegan cada año en busca de una experiencia alucinógena.

Los hongos y la curandera María Sabina son los principales elementos mediante los cuales se identifica Huautla de Jiménez a nivel regional y nacional. Numerosos negocios y edificios públicos en esta ciudad tienen nombres y decoraciones alusivas a las setas y a su sacerdotisa. La antropóloga Magali Demanget ha mostrado que el relato del descubrimiento y de la "revelación" del "secreto" de los hongos mágicos condujo a una "patrimonialización" del chamanismo y a la construcción de una especificidad cultural "mazateca", opuesta en principio a las políticas de asimilación impulsadas por el indigenismo.[38] La valorización de la medicina tradicional y de la

cultura mazateca en Huautla está, por lo tanto, ligada a un proceso de publicación y escritura en el que la mirada extranjera ha jugado y sigue jugando un papel determinante.

En otro contexto, Maité Boullosa-Joly ha analizado la forma en la que el turismo y la puesta en escena de una cultura contribuyen a la definición y a la singularización de un lugar. El turismo aparece entonces como una fuente de legitimación de una especificidad cultural que es relevante en varios aspectos. En el plano económico, la especificidad cultural es un recurso utilizado para atraer a los turistas. En el plano político, esta especificidad legitima a ciertos actores como interlocutores con el gobierno e instituciones internacionales en un contexto de politización de las identidades. Estas problemáticas desatan rivalidades entre los diferentes grupos que se colocan como los "verdaderos" guardianes de la tradición.[39]

En Huautla existen tensiones entre los actores involucrados en el turismo y la promoción de la cultura local. El modelo de chamán auténtico dibujado por Wasson en la imagen de María Sabina sirve como criterio para evaluar a las personas que buscan vender ceremonias a los turistas. Las evaluaciones y los juicios sobre los chamanes circulan por la vía de rumores entre pobladores y extranjeros. Estos rumores que buscan afectar las reputaciones de los curanderos invocan un lenguaje de autenticidad étnica. La autenticidad no es considerada aquí como una cualidad intrínseca de los individuos, sino como un juicio que las personas hacen las unas sobre las otras; es un lenguaje de denuncia, un recurso político que intenta limitar y regular el acceso a una actividad competida.[40]

En julio se organiza en Huautla un festival[41] para conmemorar el nacimiento de María Sabina. Durante el evento se realizan una calenda y una misa, además de conferencias, competencias deportivas, conciertos, exposiciones de arte y de medicina tradicional. En estas celebraciones se recuerda a María Sabina como una mujer sabia y humilde que vivió pobre toda su vida, que dormía en un petate y caminaba con los pies descalzos. Las palabras de Agustín Sosa, presidente municipal de Huautla (2008-2010), son reveladoras del papel que jugaron los extranjeros en la promoción de la medicina tradicional y de la figura de María Sabina. En julio de 2009, frente a la tumba de la sabia mazateca, declaró:

> Muchas veces la gente exterior es la que le da el reconocimiento (a María Sabina) y descubre lo que nosotros mismos podemos ser. En ese sentido yo les pediría a todos, a todos los nativos de nuestro pueblo, de nuestra región, a los que nos visitan de fuera, que sigamos manteniendo eso pero con un sentimiento de pertenencia, con un sentimiento de ese poder, de lo que somos, de lo que

tenemos y de lo que podemos hacer.[42]

Es interesante notar en esta declaración que son los extranjeros los que “descubren” lo que los mazatecos “pueden ser”, es decir, son los que identifican los rasgos culturales que pueden ser movilizados, tanto para buscar reconocimiento internacional y atraer al turismo, como para movilizar políticamente a la región. Fue precisamente bajo el argumento del “misticismo” de Huautla y de su “magia” como el presidente municipal David García Martínez (2013-2016) logró, contra toda expectativa, que se le diera a esta ciudad de la Sierra Mazateca el reconocimiento de “Pueblo Mágico”.[43]

El festival de María Sabina tiene el propósito de difundir el legado de la curandera, dar a conocer la cultura mazateca y promover el turismo. En varios momentos del festival hay espacios donde se expresa una confrontación entre los que defienden los beneficios que el turismo trae a la economía local y los que denuncian la falta de respeto a la cultura tradicional. En realidad, las mismas personas pueden adoptar estas dos posiciones dependiendo de las circunstancias, ya que se trata de argumentos utilizados para denunciar o legitimar a los chamanes en un contexto muy competitivo.

De esta forma, en el festival de 2009, después de una conferencia, una mujer intervino y declaró: “¡Los verdaderos chamanes no presumen sus poderes, no se anuncian en internet!”. Enseguida, continuó: “Si quieren conocer a una verdadera curandera, pueden venir a consultarme”. Poco después, uno de los oradores de la conferencia criticó a las personas que se “aprovechaban” de María Sabina. Un asistente comentó entonces: “¿Que se aprovechaban? ¡Miren cuánta gente se sigue aprovechando de ella!”, haciendo justamente referencia al festival y a los curanderos y comerciantes que obtienen beneficios del turismo que consume hongos.

Hay pocos hoteles en Huautla, así que el hospedaje de turistas en casa y la venta de alucinógenos es una fuente de ingresos considerable para algunas familias. Muchos chamanes no hablan español y frecuentemente son los hijos y los nietos quienes juegan el papel de intermediarios entre los curanderos y los turistas. Generalmente el comercio de hongos se hace en privado y en secreto, con la esperanza de que vecinos y familiares no se den cuenta del precio de venta. Esta operación debe hacerse con la mayor discreción, ya que la venta de hongos es ilegal, pero también porque la competencia por los clientes es fuente de conflicto entre vecinos.

Las acusaciones entre curanderos que ofrecen sus servicios a los

turistas son frecuentes y algunos chamanes se legitiman frente a los turistas arguyendo una cierta filiación con María Sabina —real o inventada— o asegurando que fueron entrevistados por periodistas y antropólogos. Filogonio, nieto de María Sabina, se proclama heredero de los poderes de su abuela y propone una de las ceremonias más costosas de Huautla, en la antigua casa de la conocida curandera. Fieles seguidores de la sabia mazateca visitan cada año la casa de María Sabina y en algunas ocasiones hacen ceremonias con su nieto. Los rumores afirman, sin embargo, que habría perdido sus poderes por causa de su alcoholismo. De hecho, repetidamente los curanderos de sexo masculino son acusados por sus rivales de ser alcohólicos y de "aprovecharse" de las mujeres en las ceremonias. En estas acusaciones se advierte a los turistas que desconfíen de los curanderos hombres y que hablan español, pues los "verdaderos chamanes", siguiendo la imagen de María Sabina, son mujeres y nunca fueron a la escuela.

En el Barrio de la Cruz, la curandera Inés, comadre del antropólogo Benjamin Feinberg, tiene cierto éxito con los turistas, a quienes presume haber realizado una ceremonia con John Lennon. Sus rivales la acusan, en cambio, de hacer "ceremonias para los extranjeros" que no son auténticas, pues "habla español" y "no sabe cantar". En el mismo barrio, Agustina y su hermana Sofía ofrecen ceremonias en una cabaña de su casa, en donde "guían" a los turistas en sus "viajes" frente a un altar abundantemente decorado con flores e imágenes religiosas. Se adaptan con cierta fidelidad a la imagen de chamán mazateco esperado por los turistas, ya que son mujeres de edad avanzada que no hablan español. Sin embargo, algunos vecinos las acusan de no hacer las ceremonias correctamente, pues no usan chocolate antes de consumir los hongos. Algunos llegan a decir que sus veladas "no son más que un juego".

El objeto de acusación más frecuente es, sin embargo, el de lucrar con los hongos y con la medicina tradicional. Algunos turistas se sienten decepcionados por la actitud de ciertos chamanes, la que consideran demasiado comercial y contraria a sus expectativas respecto al uso de los hongos. Un turista escribió su denuncia en una puerta de madera: "Aquí en donde se prostituye al hongo, donde se vende lo sagrado, donde el dinero sigue mandando".

En Huautla no sólo se venden los hongos, también se vende el ritual que acompaña su consumo. Stephen Gudeman y Chris Hann[44] nos invitan a explorar el vínculo entre economía y ritual. La venta de ceremonias a los turistas en Huautla es un ejemplo en donde ese lazo es particularmente visible. Los curanderos que proponen ceremonias a los turistas buscan reproducir un ritual que remite a la existencia de

un saber étnico que revela aspectos desconocidos de nuestra existencia. Sin embargo, se supone que esas prácticas y saberes, sacralizados por unos y estigmatizados por otros, deben quedar fuera de la esfera mercantil. La venta de las ceremonias a los turistas se acompaña entonces con un ritual que intenta disimular el aspecto comercial bajo la cobertura de un lenguaje místico y de reciprocidad. La venta de hongos puede tomar entonces la forma de un trueque, en donde los alucinógenos son intercambiados por ropa o productos electrónicos.

Antes de empezar la ceremonia, el dinero acordado se pone sobre el altar. El curandero toma los billetes y se persigna con ellos. Explica enseguida a los participantes que hay que consumir los hongos con "respeto", por lo cual hay que abstenerse de tener relaciones sexuales durante los tres días que siguen a la ceremonia. Al inicio de ésta, los curanderos rezan frente al altar en mazateco para que el "viaje" se desarrolle bien y piden a los diferentes santos que cuiden a las personas que van a consumir los alucinógenos. Si el efecto es demasiado fuerte, los curanderos rezan y hacen masajes a la persona afectada. El precio de la ceremonia puede estar incluido en el precio de los hongos, ser cobrado aparte o dejado a la apreciación del cliente. Algunas personas prefieren consumir los hongos sin la ayuda de un médico tradicional. Si los turistas no están interesados por el lenguaje místico, el ritual de venta adopta otra forma y se puede incluso regatear el precio de los hongos. De esta manera, la venta de hongos a los extranjeros se adapta a las expectativas de los turistas.

Lo interesante es que la manera en la que se realiza la venta de ceremonias a los turistas deriva de los parámetros establecidos por Wasson a través de sus textos. En muchas ocasiones las informaciones contenidas en la literatura antropológica llegan a oídos de los curanderos y sus familiares por intermediario de los medios de comunicación o de conversaciones con los turistas. Los actores se apropian de estos criterios de autenticidad, aunque no hayan leído las publicaciones sobre los alucinógenos. Por ejemplo, el uso de chocolate es uno de los rasgos que Wasson resalta sobre las veladas mazatecas, ya que le permite establecer un paralelismo con las ceremonias prehispánicas descritas por Sahagún.[45] Por otro lado, buena parte de los curanderos consultados por los antropólogos que han visitado la región son hombres, por lo que el argumento de género para determinar la "autenticidad" de un curandero no tiene relación con la observación efectiva del fenómeno del chamanismo en Huautla, sino que es la imagen de María Sabina la que sirve de referencia para hacer estos juicios. La idea de que los hongos "no tienen precio" también se

establece a partir del relato hecho por Wasson sobre su viaje a la Sierra Mazateca.

EL COMERCIO DE LOS HONGOS SIN PRECIO

Poco después de la publicación del artículo en *Life* ya se formulaban en la prensa críticas al comercio de los hongos. A finales de 1957, Gutierre Tibón escribía en su columna:

> Un kilo de hongos alucinógenos se cotiza ahora en Huautla a cien pesos. Muy triste es esto, porque el teonanacate no era objeto de comercio; pero resulta inevitable, debido a la demanda que ha subido tanto, a raíz del sugestivo artículo de Gordon Wasson en cierta revista estadounidense.[46]

Por otro lado, la propia María Sabina insistía en la biografía de Estrada en lo siguiente:

> Un sabio como yo no debe cobrar sus servicios. No se debe lucrar con su sabiduría. Quien cobra es un mentiroso. El sabio nace para curar, no para hacer negocio de su saber… Se reciben con humildad dos o tres pesos que se pongan en nuestra mano. Eso sí… con las cositas no se debe comerciar.[47]

En ese mismo libro, Wasson aseguraba: "[María Sabina] No comprendía en nada el papel que desempeña la moneda en el mundo contemporáneo. Vive hoy en la prehistoria".[48] Sin embargo, al momento de la muerte de la sabia mazateca, el periódico *Excélsior* hablaba de "chamanes reacios a comercializar los hongos"[49] que calificaban a María Sabina de "profana", por haber sido "la única" dispuesta a revelar el secreto a los extranjeros.[50]

Contrariamente a la idea de que los chamanes no deben pedir dinero por sus servicios, Gordon Wasson retribuía monetariamente a los curanderos cada vez que visitaba Huautla. En su primer viaje, Aurelio Carrera realizó una ceremonia con hongos por la cual fue recompensado con 120 pesos. Para Wasson se trataba de "una suma principesca [para (Aurelio)] de la cual no nos arrepentimos".[51] Sobre su primera reunión con María Sabina, el etnomicólogo escribió:

> Acordamos desde el principio pagar a la Señora la tarifa usual por sus servicios. Le pagamos cincuenta pesos por cada noche, lo que era un poco más de lo que ella esperaba. En dólares esto significaba 4.00$ por noche, pero en su mundo la tarifa significaba mucho más, tal vez subjetivamente tanto como 50.00$ en Nueva York. Antes de irnos le preguntamos a Cayetano cuánto podíamos pagarle por su contribución al éxito de nuestra visita. Se volteó con su mujer y la dejó hablar. "No hicimos esto por dinero", dijo, y no aceptaron nada.[52]

Vemos entonces que una de las razones que hizo que Wasson escogiera a Huautla como el centro de su relato se relacionaba con sus expectativas de encontrarse con una comunidad aislada y no interesada por el dinero. En San Agustín Loxicha, el etnomicólogo tuvo una experiencia muy distinta. En *Mushrooms, Russia and History* podemos leer que el curandero Aristeo Matías había aceptado hacer una ceremonia con los hongos a cambio de ser recompensado con mil pesos. El banquero atribuyó el elevado precio del ritual al "nervio de bolsillo hipertrofiado"[53] que según él caracterizaba a los zapotecos. De esta forma, Wasson hacía del interés por el dinero un rasgo cultural característico de los zapotecos, actitud que se oponía al trato recibido en la Mazateca, en donde a sus anfitriones, decía, "no les interesa el dinero". Wasson no dejó de recalcar esta diferencia de actitud en el caso de San Agustín Loxicha en contraste con Huautla, exclamando en su texto: "¡Qué diferencia con la nobleza de Cayetano y Guadalupe en el país mazateco!"[54]

La cuestión del suministro de los hongos era fundamental para Wasson, ya que para poder determinar la sustancia activa de las setas era necesaria una gran cantidad de alucinógenos.[55] En el artículo de *Life*, explicaba que "el problema primordial consistió en identificar los hongos alucinantes y disponer el modo de abastecer de ellos a los laboratorios que los estudiarían, problema más difícil de lo que el lego puede imaginar".[56]

Para lograr el suministro de hongos que necesitaba, Wasson le propuso un "negocio" a la maestra Herlinda Martínez:

> Quiero someterle un negocio que podría tal vez interesar a Usted y a otros como don Aurelio Carreras y Concepción. Pongo el asunto exclusivamente en manos de Usted, y Usted elegirá a las personas que le ayudarán. Es mejor que el asunto quede confidencial entre Usted y nosotros […] Si le parece bien, le ofrezco a Usted veinte centavos por hongo hasta quinientos hongos de cada clase, es decir, hasta 2,000 honguillos de las cuatro clases. Usted podría ofrecer a don Aurelio y a Concepción o a otros hasta diez centavos por cada hongo, y guardar el saldo. Además, yo me encargo de todos los gastos de empaquetaje y correo. Espero que esta oferta le parezca interesante.[57]

Contrariamente al relato publicado en *Life*, en el que Wasson omitía los precios de los hongos y el pago hecho a los curanderos, en su correspondencia y en sus diarios de campo hay registro de la compra de hongos y de los pagos que hizo a María Sabina. Inclusive, en una carta fechada el 22 de mayo de 1957, Herlinda advirtió que la publicación del artículo en *Life* podía tener un impacto sobre el precio de los hongos: "La mercancía ya he estado encargando […] ¿No le

parece que veamos la revista y después expéndalo? Porque habrá personas que le vayan a poner valor más caro a la mercancía, o traten cierto egoísmo”.[58]

En otra carta que Wasson envió al fotógrafo Allan Richardson, al regreso de su viaje en 1957, explicaba que habían recolectado cerca de ochenta kilos de hongos que fueron secados en los laboratorios de Smith, Kline & French. El banquero le contaba a su amigo que Huautla estaba “completamente viva” por la publicación de *Life* y que el doctor Guerra Beltrán enviaba hongos por kilo al extranjero. Finalmente, le decía: “Los hongos nos fueron ofrecidos por todos y cada uno, conforme recorríamos el largo de la calle. Huautla está teniendo dificultades, debido al fracaso de la cosecha de café, y los hongos son una diversificación de la industria agradable y rentable”.[59]

Un año después, en una carta de 1958, Herlinda informó a Wasson sobre las dificultades que habían surgido para recolectar los hongos. En la carta explicaba:

> … ayer recibí la noticia de una señora, de las que me han traído los hongos, que fue atropellada en compañía de su esposo, por un individuo que reclamaba un solar, y que a él le pertenecían esos hongos, como estas personas vieron el asunto que se iba a poner peligroso porque aquel indio los amenazó de muerte y quejarse con la autoridad, entonces él le ofreció que las cosas se quedaran así, que él le dio ciento cincuenta pesos, para apaciguar las cosas, viendo yo estas cosas le aumenté una cantidad a su mercancía para no desmoralizarlos, y así sucesivamente han corrido la voz, y ahora los van a traer de contrabando.[60]

Podemos ver que otra razón por la cual Wasson escogió Huautla como centro de sus investigaciones fue el haber logrado establecer una red de contactos que le permitían un suministro abundante de hongos para sus experimentos químicos. En sus diarios de campo encontramos listas de compra de hongos en las que aparecen sus principales contactos, empezando por la famosa María Sabina.

Ahora bien, la demanda de hongos provocada por las investigaciones de Wasson terminó por suscitar diversos conflictos en una región que, debido a la volatilidad de los precios del café, se encuentra en crisis. La introducción de los alucinógenos en la lista de drogas ilegales ha provocado, a su vez, que su venta sea realizada en Huautla con cierta cautela. Los actores involucrados en el comercio de hongos se acusan entonces de “farsantes” y denuncian la “falta de respeto” a la cultura tradicional.

¿CHAMANES, BRUJOS O FARSANTES?

En sus textos, Wasson estableció una jerarquía entre los diferentes chamanes que consultó, ubicando a María Sabina como modelo auténtico de curandera mazateca. Al regreso de su expedición de 1955, en una carta al micólogo Roger Heim, el banquero relató su experiencia con la sabia mazateca —a la que describía como "chamana espléndida"— y calificó el efecto de los hongos de "increíbles".[61] Los criterios que definían la autenticidad y la efectividad del rito con los hongos dependían tanto del efecto de los alucinógenos como de los atributos del médico tradicional. En la revista *Life,* escribió:

> Los únicos que conocen tales hongos son los indios de las tribus más alejadas de nuestra cultura, aisladas de la civilización por barreras montañosas y murallas idiomáticas […] Existen otras dificultades. Por ejemplo, de los siete curanderos que comieron hongos en mi presencia, sólo dos, María Sabina y su hija, son seres consagrados a la profesión. Entre los demás dimos con sujetos de carácter dudoso […] Si sólo nos hubiéramos encontrado con estos simuladores, habríamos creído que las pregonadas propiedades de los hongos eran una simple ilusión, un notable ejemplo del poder de la autosugestión.[62]

María Sabina, por su parte, recordaba en el libro de Álvaro Estrada:

> Pronto, en una noche los extranjeros presenciaron mi velada. Después supe que Wasson había quedado maravillado; y llegó a decir que otra persona quien decía llamarse sabio en Huautla no era más que un mentiroso. Que no sabía. En realidad se trataba del brujo Venegas...[63]

En su correspondencia con Herlinda Martínez, el etnomicólogo instó a la maestra bilingüe a contraer amistad con la sabia mazateca, ya que:

> Es una mujer honrada y sincera, que vive intelectualmente en otra época muy lejana, y tenemos grandes ganas de charlar largamente con ella para sondear su manera de sentir y de pensar. No es ella embustera como lo es Emilio González el maestro de escuela.[64]

En 1956, Wasson dejó registro en su diario de campo de su encuentro con curanderos que consideraba "de carácter dudoso". En una sesión con el maestro Emilio González, los hongos "no tuvieron efectos alucinógenos ni ningún otro tipo de efecto" sobre los investigadores y aparentemente tampoco sobre el curandero. "Nos sentimos defraudados", escribió Wasson en su diario de campo.[65] A los pocos días, él y su equipo hicieron una ceremonia con hongos guiada por Evaristo Venegas, suplente del alcalde. En esa ocasión los hongos tuvieron un "efecto considerable", pero la "actuación fue

execrable" y Venegas terminó siendo calificado por Wasson como "borracho de inteligencia subnormal".[66] Evaristo Venegas sería después uno de los sospechosos de quemar la casa de María Sabina y uno de los "enemigos"[67] mencionados por la curandera en las grabaciones de sus ceremonias, pero fue también uno de los informantes del antropólogo Carlos Incháustegui.[68]

Cuando Fernando Benítez visitó por primera vez Huautla, en el verano de 1961, acudió con Incháustegui para que le recomendara una persona que lo guiara en una ceremonia. El antropólogo lo llevó con un "personaje gordo de ancha cara maliciosa, vestido como mestizo […] propietario de un tenducho en Huautla".[69] Pero Gordon Wasson le advirtió que esa persona era un brujo y que si quería tener una verdadera velada tenía que ir con María Sabina: "Wasson, posiblemente compadecido de mi inocencia me advirtió que no debía recurrir al brujo contratado por ser un farsante, sino a María Sabina".[70]

Supuestamente el brujo lanzó un hechizo sobre Benítez que le provocó una mala experiencia en su primera velada con María Sabina. El autor de *Los hongos alucinantes* recordaba al respecto: "Me sentía incomprendido, vejado, injustamente humillado. Todos los presentes eran mis enemigos. Aquella ridícula ceremonia era una farsa. Una trampa. Había caído en ella. Algo muy grave se estaba preparando en mi contra".[71] Y luego continuaba: "Estoy harto de falsificaciones. Es mejor la danza del vientre y menos aburrida. Me voy a la montaña con los antiguos brujos que no saben nada de *Life* ni de *Paris Match*".[72]

María Sabina atribuyó el "mal viaje" a los poderes del brujo y le confesó al año siguiente a Benítez: "Hace un año, cuando te di los hongos, te sentiste mal. Esto se debió a que habías contratado a un brujo y como al final no aceptaste sus servicios y viniste conmigo, el brujo se vengó haciéndote sufrir".[73] En su segunda visita a la Sierra Mazateca, en 1962, María Sabina le exigió 400 pesos, pan, cigarros y una botella de aguardiente para ofrecerle una ceremonia en su casa, "en el sigilo y en la autenticidad del mundo mazateco".[74]

El mismo año de la publicación del artículo en la revista *Life*, Wasson quiso realizar nuevamente una ceremonia con María Sabina e instruyó a Herlinda para que hiciera todos los arreglos. La maestra propuso que la ceremonia se hiciera en su domicilio para no caminar hasta la casa de la curandera. A esta proposición, Wasson respondió:

> En cuanto a la operación que nos interesa, no sé si conviene que se verifique en su casa. El canto podría oírse en la calle, y además es importante que haya presente gente acostumbrada, para que el ambiente sea como de costumbre. No queremos una operación turística, para los forasteros.[75]

Estos ejemplos ilustran las rivalidades entre los actores locales para captar la atención de los extranjeros, quienes jugaron un papel determinante en la promoción de los médicos tradicionales y en el establecimiento de los criterios que determinaban su autenticidad. A través de los textos de Wasson la imagen de María Sabina se consolidó como muestra del chamanismo mexicano y ejemplo de la cultura mazateca. La famosa curandera suscitó un gran interés periodístico que dio como resultado numerosos reportajes sobre su vida. Por esta razón, el gobierno del estado la invitaba cuando aún estaba en vida a acompañar a la delegación de la Cañada en la Guelaguetza, principal evento folclórico de Oaxaca.[76] Incluso dejó su huella en una canción del grupo de rock mexicano El Tri,[77] que la describe como "símbolo de sabiduría y de amor". Al final de su vida, algunos artículos periodísticos retrataron a la sabia mazateca como un personaje inmerso en la pobreza a pesar de su fama mundial, viviendo en la desgracia por las constantes solicitudes de sus parientes y olvidada por las celebridades que la conocieron.

La fascinación que llegó a ejercer la sabia mazateca entre los periodistas e investigadores provocaba en Wasson una cierta molestia. En mayo de 1960, al comentar con Irmgard Weitlaner el manuscrito de una investigadora que había observado una ceremonia con María Sabina, escribía: "¿Por qué los investigadores no salen ellos mismos y consiguen otras curanderas? María Sabina era magnífica hace cinco años, pero ahora realiza (ceremonias) para cualquier turista que se lo pida". [78]

Este comentario refleja una cierta paradoja dentro de lo que se espera de un chamán auténtico. En el fondo, la ceremonia auténtica es un producto imposible de ofrecer, ya que pierde su autenticidad en el momento en que se celebra "para cualquier turista que lo pida". Más allá de la paradoja, este ejemplo debe llevarnos a reflexionar sobre el punto desde el cual se juzga a los curanderos locales. ¿Son los antropólogos capaces de determinar los criterios que justifiquen la efectividad de los curanderos o son ellos mismos con sus pacientes, sean o no indígenas, los que deben establecer estos parámetros? En esta pregunta hay claramente un juego de poder sobre los mecanismos de legitimación de ciertas prácticas. La respuesta se complica ya que incluso en el ámbito académico surgieron confrontaciones en torno a la legitimidad y la autoridad para trabajar sobre ciertos temas.

¿CIENTÍFICOS, ESPÍAS O TURISTAS?

En su viaje a Huautla en 1957 Wasson se encontró en el campo al micólogo Rolf Singer. Poco después, Singer publicó un artículo sobre Huautla en donde aseguraba que no era "ningún secreto" que los pueblos prehispánicos adoraban a un hongo.[79] Inició entonces, con la respuesta de Valentina Pavlovna al artículo de Singer, un acalorado debate que se prolongaría hasta los años ochenta del siglo pasado. La esposa de Singer entraría igualmente a la arena publicando en 1985 una reseña crítica que tiene como título "María Sabina's mistake".[80] Esta confrontación alcanzó su punto más álgido con una serie de artículos publicados entre 1977 y 1978, en los cuales participaron Rolf Singer y el micólogo aficionado Jonathan Ott.[81] Singer acusaba a Wasson de ciertas inexactitudes en la clasificación botánica de los hongos y cuestionaba la paternidad de su "descubrimiento", insistiendo en que su única contribución había sido dar a conocer los hongos a la prensa anglófona. Por su parte, Ott reprochaba a Singer el "seguir los pasos" de Wasson y adjudicarse de forma oportunista la autoría de la clasificación botánica de los hongos embriagantes. Finalmente, Singer era acusado de colaborar con un agente de la CIA, hecho que negaba. Wasson hizo públicos algunos documentos y aseguró la veracidad de sus afirmaciones arguyendo que él mismo había sido objeto de vigilancia por parte de la agencia de inteligencia norteamericana.[82]

Efectivamente, el químico de la Universidad de Delaware, James A. Moore, había convencido a Wasson de llevarlo con él en su expedición de 1956 asegurando que podía obtener una beca de la Geschickter Fund en Washington. Esta institución era, en realidad, un organismo fachada de la CIA que llevaba a cabo experimentos relacionados con el proyecto MKULTRA, con el que se buscaba explorar nuevas sustancias que pudieran ser usadas en interrogatorios. En su diario de campo, el 15 de agosto de 1955, Wasson dejó registro de una llamada telefónica de más de dos horas con James A. Moore en la que discutieron el "*mushroom problem*". Moore aseguraba que quería trabajar con Wasson para aislar el agente activo de los hongos. En su diario, Wasson recordaba:

> Moore dijo que su interés no era comercial —puramente científico, ¡descubrir una nueva serie de alcaloides! Yo dije que nuestro interés era originalmente cultural, es decir antropológico, pero que habíamos pensado que si alguno de los productos de nuestras investigaciones tuviera valor comercial, pediríamos estar entre los beneficiarios.[83]

Los ejemplos que acabamos de citar permiten ilustrar la pugna entre los diferentes actores y especialistas que trabajaban con los

hongos alucinógenos. Esta contienda giraba en torno al reconocimiento académico y al propósito de las investigaciones sobre las setas. Es interesante recalcar que Wasson mostró su interés en ser parte de los beneficiarios en caso de que se lograra obtener de los hongos un producto con valor comercial. El banquero no excluía el obtener beneficios materiales y simbólicos de sus investigaciones y, por lo tanto, miraba con malos ojos a algunos actores que pretendían inmiscuirse dentro de su campo de estudio.

En los años de la década de los sesenta del siglo pasado, la compañía Off the Beaten Track Tours proponía un "Safari al interior exótico del México del sur"[84] dirigido por Mark Gumbiner, presentado como un "antropólogo y especialista de México". Este tour de 15 días tenía un costo de 295 dólares e incluía dos noches en Huautla. En julio de 1960, la revista *Mexico This Week* publicó una reseña de dicho tour. En el texto, los mazatecos eran descritos como personas que poseían "un conservadurismo innato" y "una reticencia al contacto exterior", por lo que se justificaba la presencia de un guía formado en antropología. En el folleto publicitario Gumbiner se jactaba de tener conocimiento de las civilizaciones del pasado precolombino y de los indígenas modernos que todavía vivían "como lo hacían antes de Colón". La experiencia en la Sierra Mazateca era calificada como "algo jamás propuesto a los extranjeros", una ocasión de visitar "una ciudad indígena aislada que tuvo poco contacto con el mundo exterior", en donde había "hospedaje cómodo a pesar del aislamiento". El folleto precisaba que en este lugar se había descubierto el rito con los hongos y que era posible hacer arreglos para consultar a los "brujos" locales que los utilizaban.[85]

En su expedición a Huautla en 1960, Wasson conoció a Mark Gumbiner y aseguró que pagaba trescientos pesos a María Sabina por ceremonias en el hotel. Wasson calificaba a Gumbiner de: "*soi-disant* etnólogo, que es en realidad un agente turístico, recolectando dinero entre los crédulos en la Ciudad de México".[86] El banquero escribió algunas cartas a la Universidad de Chicago para verificar si Gumbiner era, por decirlo así, un antropólogo "auténtico", es decir, si había una institución o diploma que acreditara su alarde de ostentar tal título. La respuesta de la universidad fue afirmativa, pero lo paradójico de este asunto es que el mismo Wasson no tenía credenciales académicas. Tampoco las tenía Henry Munn, un apasionado de los rituales con hongos que estudiaba los cantos de los chamanes mazatecos.[87] En 1967 fue deportado en la redada contra los hippies, por lo que Wasson buscó protegerlo, escribiéndole a Alfonso Caso para que intercediera a su favor:

> Como yo, es un freelance trabajando por su cuenta. Está muy avanzado en el aprendizaje del idioma mazateco. Desafortunadamente quedó atrapado en la redada que la policía hizo el verano pasado [...] espero que no sea imposible para investigadores serios estudiar a los mazatecos.[88]

El banquero actuó, entonces, como agente sancionador que calificaba y descalificaba a los chamanes, pero también a los extranjeros que trabajaban con ellos, imponiendo así sus criterios en la definición de una "auténtica velada mazateca". A través de sus publicaciones, Wasson obtuvo reconocimiento en el medio académico, sin embargo, la percepción que tenía la población local de su papel en la región era bastante ambigua. El banquero se veía frecuentemente obligado a defender su estatus de investigador. En una carta de 1956, dirigida a Horacio Díaz Ceballos, el piloto que lo llevaba en avioneta a Huautla, le pidió que al considerar el precio del viaje tuviera en cuenta que eran "antropólogos y no millonarios de la minería".[89] A su regreso de la expedición de 1957, Wasson relató a Roger Heim lo siguiente: "en el Municipio todo el personal había cambiado, no me reconocieron. Me tomaron por uno de los del pequeño flujo de viajeros que atraviesan Huautla en busca de los hongos y del rito". [90]

La visita que realizó Wasson a la Sierra sur de Oaxaca en 1955 ilustra la ambigüedad de cómo era percibida su posición de "científico" por sus interlocutores locales. En su paso por San Agustín Loxicha, Wasson recibió quejas de los vecinos que le reclamaban el realizar excavaciones. Un topil local amenazó con enviar a la cárcel a una de sus informantes por haber cortado plantas sin permiso. La mujer tenía que pagar 20 pesos al topil y Wasson la indemnizó con 40 pesos. En el camino de regreso a la Ciudad de México, el 26 de julio de 1955, Wasson anotó en su diario de campo algunas reflexiones sobre la responsabilidad del equipo en las sospechas de las autoridades de San Agustín Loxicha. En su diario enumeró las siguientes razones:

> Llegamos un viernes, diciendo que iríamos directo a San Bartolo, pero en lugar de eso nos quedamos merodeando. Nuestra carta del gobernador[91] decía que éramos antropólogos, pero dije que era un botanista y Howard un arqueólogo. Recientemente habían recibido un telegrama con instrucciones generales de sospechar de botanistas, debido a los esfuerzos de forasteros para obtener ciertas plantas útiles. Nuestro comportamiento debió parecer misterioso, pues nuestros movimientos no tenían propósitos claros. Existe la obsesión común a todas las naturalezas de que el campo está lleno de tesoros y de que gente inteligente como nosotros tiene "aparatos" para localizar tesoros, joyas, esmeraldas, rubíes, diamantes. Caminamos alrededor y sobre una ciénaga sagrada.[92]

A los pocos días de haber regresado de sus expediciones, Weitlaner

y Wasson recibieron una carta de parte de su principal contacto en San Agustín Loxicha en donde les informaba que un profesor del pueblo lo acusaba de traidor. Por esta razón, les pedía que intervinieran en la administración de la escuela para que el profesor fuera cesado.[93] En San Agustín Loxicha vemos cómo Wasson se confrontó directamente con autoridades y profesores locales que lo consideraban sospechoso de robarse "tesoros"[94] y se vio obligado a movilizar sus relaciones para proteger a sus informantes. Estos varios ejemplos muestran cómo incluso entre los diferentes actores que llegaron a Huautla a consumir e investigar los hongos había rivalidades que se expresaron por medio de diversas acusaciones: consultar charlatanes y no "verdaderos" representantes de la tradición indígena, denuncias de plagio o de falta de rigor científico, el comportarse como espías o agentes turísticos, pero también el mal trato a los informantes.

¿QUIÉN SE APROVECHA DE QUÉ?

En la acusación de "aprovecharse" de los hongos hay una crítica del beneficio económico obtenido de la venta de los alucinógenos y de la puesta en escena de la cultura mazateca para el consumo turístico. La denuncia se dirige igualmente a las personas que se han "aprovechado" de María Sabina para obtener algún beneficio. En este caso, de lo que se sacaba provecho era de su posición de fragilidad, debido a su condición social de mujer indígena de edad avanzada, que no sabía leer ni hablar español. Esta acusación se refiere especialmente a personas como Herlinda Martínez, de quienes se sospecha que se enriqueció a costa de la sabia mazateca.

Por otro lado, a pesar de la descripción idílica que Wasson hacía de Huautla, todo apunta a que su relación con los habitantes de esta ciudad se fue deteriorando con el tiempo. En 1959, seis años después de su primer viaje, señaló en su diario de campo: "Huautla está mimada. Todo el mundo pide un precio demasiado alto".[95] Al leer las notas de periódico sobre la llegada de los hippies a Huautla, en 1969, escribió a Irmgard Weitlaner preguntándole por la tarifa de María Sabina y concluyendo: "No volveré nunca a Huautla: está mimada, y debo confesar que jugamos el papel principal en el proceso".[96] Unos años antes de su muerte, el banquero confesó a Herlinda Martínez: "No volveré nunca a Huautla. Ha cambiado mucho y a mi parecer no ha mejorado, más bien ha empeorado".[97]

Las constantes referencias al dinero que encontramos en la

correspondencia de Wasson con sus interlocutores locales contrasta con su voluntad de preservar la pureza de un ritual religioso que no puede comprarse. El dinero puede ser considerado un contaminante de los lazos sociales.[98] En el caso de la relación etnográfica, el intercambio de información a cambio de dinero puede percibirse como un sesgo en la calidad de los datos recabados. El paso de Wasson por la Sierra Mazateca impactó de forma determinante la percepción de los habitantes del lugar respecto de los antropólogos y otros científicos que hacen trabajo de campo en la región. Este caso nos permite interrogarnos de forma más general sobre la relación que establecen los investigadores con sus entrevistados.

En 1953 Eunice V. Pike respondió a una carta de Wasson en la cual le pedía sugerencias de regalos para los locales durante su primer viaje a la Sierra Mazateca. La misionera le propuso varios artículos: un reloj para la agencia municipal, una pluma para los hombres, cuchillos para las mujeres, canicas para los niños y listones para las niñas. Sin embargo, terminaba su carta con una advertencia:

> A veces un regalo puede parecer justo y esencial, pero ¿necesito advertirle que pueden a veces causarle problemas? Puede enfurecer a la persona que no recibe regalo; o puede transformar a una muchedumbre de lindos niñitos en mendigos. Entonces, utilice su juicio cuando regale.[99]

En las cartas enviadas a Herlinda en 1958, el etnomicólogo explicaba los objetivos de su viaje de la siguiente manera: conseguir hongos, por los cuales pagaría "una comisión que le parezca justa"; asistir a una "verdadera sesión con una familia mazateca", por la cual ofrecería a María Sabina "un buen regalo"; finalmente, obtener hongos de una clase difícil de conseguir, por lo cual proponía a Aurelio "un regalo muy grande" en caso de conseguirlos y de llevarlo al lugar donde crecieran.[100] En una carta posterior nos enteramos de que el "regalo" ofrecido por Wasson a Aurelio era, en realidad, un pago de 500 pesos.[101]

A principios de 1959, María Sabina viajó con Herlinda a Tehuacán para trabajar con los esposos Cowan en la transcripción de los audios registrados por el etnomicólogo en sus expediciones anteriores. Al terminar el trabajo, Herlinda le escribió a Wasson para exponerle algunos detalles de la participación de la sabia mazateca en el viaje. En su carta, escribía:

> […] ella se arrepintió poniéndome muchas trabas, yo la convencí de distintas maneras, ella me decía "que si usted le pagaba $100.00 diarios se iba", yo le contesté que usted ha sido una persona justa en sus gratificaciones y que yo de ninguna manera podría abusar o explotar de su generosidad, también le di un

> proyecto para animarla, ya que tenía una casita tan mala, de la gratificación que usted le dé, le servirá para que se acondicione mejor.[102]

Wasson se dirigió entonces a George Cowan para que le aconsejara cómo tratar el pago a Herlinda y a María Sabina. En su respuesta, Cowan se negó a dar una cifra precisa con la cual podía retribuirse monetariamente a las dos mujeres. El misionero del ILV expuso, en cambio, una lista de salarios en la región mazateca con la que buscaba poner en contexto al banquero: cinco o seis por día para los jornaleros y de seis a diez para los recolectores de café, según lo cosechado; de diez a 15 pesos por día para los trabajadores especializados como albañiles o carpinteros; y 400 pesos al mes para algunos funcionarios locales. La misma Herlinda ganaba como maestra 700 pesos al mes. Asimismo, G. Cowan le recomendaba:

> Lo que sea que mande será, por supuesto, extremadamente bien recibido ya que los precios del café están a la baja, la cosecha no fue abundante este año, y la gente aquí vive escasamente y necesita dinero. Usted, como banquero, sabe por supuesto mejor que nosotros los efectos nocivos de niveles anormalmente altos de salarios y de precios y creo que algunos de estos mismos peligros existen aquí en el nivel personal, así como en el nacional.[103]

Después de señalar este riesgo, Cowan exponía los problemas suscitados en la región a raíz de las variaciones de los precios del café, y por último, concluía: "estamos seguros de que no querría ir demasiado lejos en su generosidad por temor a que tenga efectos perjudiciales en el largo plazo".[104] Finalmente, Wasson decidió pagar por un trabajo de 13 días, mil pesos a cada una, es decir, menos de los cien pesos al día que exigía María Sabina, pero más del doble del salario mensual de un funcionario local, además de los gastos del viaje y regalos.[105]

La forma en la que Wasson manejó el intercambio con sus entrevistados no estuvo libre de conflictos. En 1959, mientras organizaba un viaje a Ayautla, Herlinda Martínez le reclamó a Wasson en una carta lo siguiente:

> […] yo no pido una gratificación sino una remuneración ya que usted ha visto que yo nunca he tratado de explotarlo como lo hubieran hecho otros de mis paisanos, siempre le he servido y ayudado con gusto porque sé que es usted una persona que comprende, yo si le hablé de mis problemas por los cuales estoy atravesando es porque tenía la seguridad de que usted me pagaría como otras veces.[106]

En otra carta le explicó que María Sabina sentía que no había sido beneficiada por las publicaciones que se habían hecho sobre ella:

> Su vida de María en estos días ha sido un desastre, por estos motivos: a fines de abril ella había ido a San Miguel a hacer su negocio cuando regresó encontró su casita hecha cenizas pues fue un incendio que todo lo poquito que tenía se perdió en la llama, está muy delgada al darle la noticia de usted casi no quería aceptar pues está muy sentida y piensa que su desgracia se debe a la tanta envidia y que ella no ha sido la directa beneficiada.[107]

Años después, María Sabina divulgaría el rumor de que Herlinda se robaba el dinero que el banquero le había prometido. Desde 1967 Wasson recibió estas quejas por medio de otras personas que visitaban Huautla.[108] Irmgard Weitlaner le escribió al banquero asegurando que María Sabina reclamaba los dos mil pesos que le prometieron cada mes y se preguntaba: "no sé si se está volviendo senil (¿o loca?) o si alguien le está dando consejos maliciosos".[109]

En su defensa, Herlinda envió una carta a Irmgard Weitlaner explicando la situación. La profesora aseguraba que en los diez años que Wasson estuvo visitando la mazateca "nunca le ofreció (a María Sabina) fuera de tiempo algún obsequio o pago por sus servicios, siempre le pagaba al contado" después de cada ceremonia "y todavía le traía buen regalo". En 1959 Wasson envió dinero a Herlinda por el pago de unos hongos. El telegrafista difundió el rumor de la remesa y María Sabina se convenció de que el dinero era para ella. Al final de su carta, Herlinda concluía: "María Sabina, molestan sus calumnias, aunque yo no le hago caso pues la considero como una loca o como que es muy ignorante y gente envidiosa que no tienen trabajo se dedican a chismosos".[110]

Wasson, preocupado de que María Sabina se hubiera vuelto "paranoica",[111] le escribió a doña Rosaura, la dueña de un hotel en Huautla, autorizándola para desmentir las acusaciones. En una carta del 12 de septiembre de 1969, le decía:

> Le estoy escribiendo porque de varios lados me llegan noticias de rumores que circulan en Huautla según los cuales estoy remitiendo pesos a Herlinda por cuenta de María Sabina, y que Herlinda los está robando. Lo niego por completo y le autorizo a negarlo por cuenta mía. Si María Sabina los está propagando, ¡la pobrecita! Es la vejez y la debilidad de la mente que le hace víctima de la locura de la persecución. Nunca prometí nada a María Sabina, y nunca me pidió nada. No le he mandado nada. Es decir, cada vez que me sirvió le pagué lo que pidió —la primera vez, el 29 de junio en 1955, me pidió 15 pesos y le pagué 35; la última vez, en 1962, llegaba la suma hasta varios centenares de pesos. No se trataba nunca de remesas mensuales. Si Usted hubiera mantenido un diario de la vida de María Sabina y todo lo que le ha pasado desde el artículo en *Life* ¡eso sí que se podría vender ahora! Qué lástima que no pensáramos nunca en eso. Ahora es demasiado tarde.[112]

Un año después Herlinda fue exhibida en un artículo de *Excélsior* como una persona que había lucrado con los hongos. En el pie de foto de una imagen suya podía leerse:

> LA MAESTRA milagrosa, Herlinda Martínez. Fue la primera que vendió hongos a estadounidenses que, con la etiqueta de científicos, llegaron a la Huautla de las alucinaciones. Hoy ya no vende hongos. Se conforma con vender la historia de los hongos a los periodistas que la visitan.[113]

Con estos ejemplos intento mostrar la forma ambigua en la que se califican los intercambios de Wasson con sus entrevistados. Las transacciones pueden ser calificadas de "regalo", "gratificación", "pago", "remuneración" o incluso de "explotación", "fraude" o "estafa". Este ejemplo nos invita a interrogarnos sobre la forma en que los antropólogos consiguen su información en el campo y sobre el beneficio que obtienen sus interlocutores a la hora de participar en estos estudios. Los gastos de las expediciones del banquero generaron grandes cambios en Huautla en un contexto marcado por la crisis en los precios del café. La prohibición de los hongos llevó a que su venta y consumo se hicieran en una relativa clandestinidad, mientras que periodistas y antropólogos publicaron decenas de libros y construyeron parte de sus carreras alrededor de estos temas.

El ejemplo de Wasson evidencia cómo los autores que pensaban únicamente describir los rituales con hongos contribuyeron a fijar los criterios sobre los cuales son calificadas las ceremonias destinadas a los turistas. Este trabajo no se limita a mostrar cómo la antropología y la prensa juegan un papel fundamental en el desarrollo de un cierto tipo de turismo en la región; también busca evidenciar cómo la población local se reapropia las categorías antropológicas para moldear la oferta turística que se propone a los extranjeros. La figura mítica de María Sabina construida a partir del encuentro con Wasson sirve como modelo de autenticidad étnica que permite delimitar el acceso y el éxito en la venta de ceremonias a los turistas.

Vemos en el caso de Huautla cómo científicos, periodistas, fotógrafos e incluso los mismos turistas se vuelven un recurso que los habitantes locales quieren aprovechar, tanto por el beneficio simbólico que aporta el recibirlos, como por los beneficios materiales concretos derivados de los gastos de sus viajes. El material producido por científicos y periodistas atrae reconocimiento, pero también envidia de los vecinos, imputaciones de brujería y acusaciones de traición. El acceso a los bienes simbólicos y materiales generados por las investigaciones es claramente desigual y provoca intensas luchas de poder, tanto en el campo académico y empresarial como en las

poblaciones estudiadas.

BIBLIOGRAFÍA

Amselle, Jean-Loup, *Rétrovolutions. Essai sur les primitivismes contemporains*, Stock, París, 2010.

Amselle, Jean-Loup, *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*, Albin Michel, París, 2013.

Bailey, Frederick George, "Gifts and Poison", en F. G. Bailey (Ed.), *Gifts and Poison: The Politics of Reputation*, Basil Blackwell, Oxford, 1971.

Benítez, Fernando, *Los hongos alucinantes*, Era, México, 2005 (1964).

Boege, Eckart, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México, 1988.

Boullosa-Joly, Maïté, "Tourisme, patrimonialisation et politique. Un cas d'école: la 'fête nationale de la Pachamama' (Nord-Ouest argentin)", en *Cahiers des Amériques latines, Tourisme patrimonial et sociétés locales*, Núm. 65, París, 2010.

Burawoy, Michael, "Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography", en *American Sociological Review*, Vol. 68, Núm. 5, octubre 2003.

De Beaune, Sophie, "Chamanisme et préhistoire. Un feuilleton à épisodes", en *L'Homme, Alliances, rites et mythes*, Tomo 38, Núm. 147, París, 1998.

De L'Estoile, Benoît, "Une petite armée de travailleurs auxiliaires", en *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, Núm. 36, París, 2005. URL: http://ccrh.revues.org/3037

Demanget, Magali, "Quand le secret devient parure. Les passeurs de chamanisme chez les indiens mazatèques (Mexique)", en Gaetano Ciarcia (Coord.), *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Karthala, París/Montpellier, 2011, pp. 171-194.

Eliade, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, París, 1983 (1951).

Estrada, Álvaro, *Vida de María Sabina: la sabia de los hongos*, Siglo XXI, México, 2007 (1979).

Feinberg, Benjamin, *The Devil's Book of Culture. History, Mushrooms and Caves in Southern Mexico*, University of Texas Press, Austin, 2003.

Gudeman, Stephen and Chris Hann (Eds.), "Ritual, Economy and the Institutions of the Base", en *Economy and Ritual: Studies in Postsocialist Transformations*, Berghahn Books, Nueva York, 2015.

Hamayon, Roberte N., “L’idée de ‘contact direct avec des esprits’ et ses contraintes d’après l’exemple de sociétés sibériennes”, en *Afrique & Histoire*, Vol. 6, Núm. 2, 2006.

____, *Jouer. Une étude anthropologique à partir d’exemples sibériens*, La Découverte, París, 2012.

Heim, Roger y Gordon Wasson, *Les champignons hallucinogènes du Mexique*, Muséum National d’Histoire Naturelle, París, 1958.

Hofmann, Albert, *LSD. Cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo*, Gedisa, Barcelona, 1980.

Incháustegui, Carlos, *Relatos del mundo mágico mazateco*, INAH/Centro Regional Puebla-Tlaxcala, México, 1977.

Irvin, Jan, “R. Gordon Wasson: The Man, the Legend, the Myth: Beginning a New History of Magic Mushrooms, Ethnomycology and the Psychedelic Revolution”, en John Rush (Ed.), *Entheogens and the Development of Culture. The Anthropology and Neurobiology of Ecstatic Experience*, North Atlantic Books, Berkeley, 2013.

Johnson, Jean Bassett, “The Elements of Mazatec Witchcraft”, en *Etnologiska Studier*, Núm. 9, Gotenburgo, 1939.

Lévi-Strauss, Claude, “Dis-moi quels champignons”, en *L’Express*, París, 10 de abril de 1958.

Marks, John, “Mushrooms to Counterculture”, en *The Search for the Manchurian Candidate*, Times Books, Nueva York, 1979.

Munn, Henry, “The Mushrooms of Language”, en Michael J. Harner (Ed.), *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, Nueva York, 1973.

Pike, Eunice y Florence Cowan, “Mushroom Ritual versus Christianity”, en *Practical Anthropology*, Vol. 6, Núm. 4, 1959.

Pérez Montfort, Ricardo, *Tolerancia y prohibición. Aproximaciones a la historia social y cultural de las drogas en México 1840-1940*, Debate, México, 2016.

Reko, Blas Pablo, *Mitobotánica zapoteca*, s.e., México, 1945.

Rydving, Håkan, “Le chamanisme aujourd’hui: constructions et déconstructions d’une illusion scientifique”, en *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, Núm. 42, París, 2011. URL: http://emscat.revues.org/1815.

Schultes, Richard Evans, “Teonanacatl: The Narcotic Mushroom of the Aztecs”, en *American Anthropologist,* Vol. 42, Núm. 3, Parte 1, American Anthropological Association, julio-septiembre 1940.

Singer, Rolf, “Sacred mushroom inspire medical research”, en *Chicago Natural History Museum Bulletin*, Vol. 28, Núm. 12, diciembre 1957.

Singer, Martha, “Maria Sabina’s mistake”, en *McIlvainea: Journal of American Amateur Mycology*, Vol. 7, Núm. 1, North American

Mycological Association, 1985.
Stépanoff, Charles, “La figure mythique du chamane dans les représentations audiovisuelles occidentales”, en *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, Núm. 35, París, 2004. URL: http://emscat.revues.org/462.
____, “Le chamanisme, un projet d’étude scientifique aujourd’hui. À propos d’un article de H. Rydving”, *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, Núm. 43-44, París, 2013. URL: http://emscat.revues.org/2198
Tibón, Gutierre, *La ciudad de los hongos alucinantes*, Panorama, México, 1983.
Ott, Jonathan, “Mr. Jonathan Ott’s Rejoinder to Dr. Alexander H. Smith”, Botanical Museum of Harvard University, Cambridge, diciembre 1978.
Wasson, Gordon *et al.*, *Persephone’s Quest: Entheogens and the Origins of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1986.
____, *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*, Harcourt, Nueva York, 1978.
Wasson, Gordon y Valentina Pavlovna, *Mushrooms, Russia, and History*, Pantheon Books, Nueva York, 1957.
Wasson, Gordon, “Seeking the Magic Mushroom”, en *Life Magazine*, Núm. 19, 13 de mayo de 1957.
____, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, Harcourt, Nueva York, 1968.
Wasson, Gordon, *The Wondrous Mushroom: Mycolatry in Mesoamerica*, McGraw-Hill, Nueva York, 1980.
Zelizer, Viviana, *The Social Meaning of Money: Pin Money, Paychecks, Poor Relief, and Other Currencies*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1997.

Cartel del Festival de Rock y Ruedas, diseñado por Joe Vera
(Colección privada)

VII

Historia de un fracaso. La mercantilización de la cultura juvenil en el Festival de Rock y Ruedas, Avándaro 1971

JUAN ALBERTO SALAZAR REBOLLEDO
UNAM

El Festival de Rock y Ruedas se llevó a cabo en Avándaro, a las afueras de Valle de Bravo, en el Estado de México. Una docena de grupos mexicanos de rock fueron invitados por algunos jóvenes empresarios para dar un concierto entre la noche del 11 y la mañana del 12 de septiembre de 1971.

La publicidad del festival fue desplegada en radio, prensa y televisión, como el anuncio radiofónico en estación de radio 590 La Pantera, que decía:

> Amigo, yo conozco un lugar arriba de las montañas donde llueve, brilla el sol y hay música, bellísima música. Se celebra el primer Festival de Rock y Ruedas; música y velocidad al cual, hermano, has de llegar preparado para experimentar la realidad que tanto hemos esperado. Nuestra congregación pacífica será la prueba para sobrepasar la confusión que existe entre la juventud. Por la noche y un día viviremos en contacto. En Avándaro, Valle de Bravo, será un lugar donde habrá un Festival de Música y Carrera.[1]

Desde el viernes 10 de septiembre hubo quienes comenzaron a congestionar la carretera a Toluca en su camino hacia Avándaro.[2]

A la entrada de Valle de Bravo, un letrero daba la bienvenida: "Coca-Cola, Paz y Amor".[3] Y en el terreno del Festival de Avándaro, un par de enormes botellas de refresco de plástico inflables servían como señalización del principal vendedor de alimentos y bebidas del lugar: el "Almacén Coca-Cola". Este establecimiento distribuía: "la vendimia". "Dos carpas grandes concentraron cientos de cajas con cerveza. El precio, cuatro pesos. Aparatos de la Coca-Cola; dos pesos el vaso. Papas fritas, tres pesos. Un paquete chico de pan Bimbo, un tubo de paté y una lata de chiles serranos, 15 pesos."[4]

Los intentos por poner música grabada en el sonido del festival fracasaron desde el sábado 11 por la mañana. Ante el reclamo de cientos de asistentes que se habían adelantado a la fecha de la convocatoria, hubo que improvisar durante las pruebas de sonido. Por ejemplo, con una sesión de yoga dirigida desde el escenario por el ecologista Carlos Baca; la escenificación por parte del grupo de teatro de la UNAM, dirigido por el conductor de radio y dramaturgo Eduardo Ruiz Saviñón,[5] de la ópera rock *Tommy*, escrita por el guitarrista de The Who, Pete Townshend en 1966;[6] y tocadas de grupos como La Fachada de Piedra y La Ley de Herodes, que no estaban anunciados en el póster oficial del concierto, pero aprovecharon la ocasión para presentar algunas canciones.

A las tres de la tarde, un helicóptero comenzó a sobrevolar la zona del festival. El ruido se sumó a las fallas en el sonido e hizo volar algunas tiendas de campaña. Desde el cielo, la aeronave lanzó miles de volantes. Algunas versiones afirman que los volantes tenían el anuncio: "La Ofensiva Pop 71 de CBS está presente en Avándaro con Los Tequila".[7]

Los problemas con el audio continuaron durante la primera presentación programada, la de Los Dug Dug's a las ocho de la noche. Gracias a las grabaciones del concierto hechas por Telesistema Mexicano que, de origen, tiene severas deficiencias, se puede tener una idea de lo que allí sucedió. El sonido de la guitarra de Los Dug Dug's se distorsionaba por un cortocircuito en la conexión al amplificador, el bajo estaba mal ecualizado, el sonido de las tarolas predominaba por encima de todos los demás instrumentos y la voz del vocalista apenas alcanzaba a escucharse.[8] Al bajar el volumen o hacer callar los instrumentos, la rechifla de los espectadores no se hacía esperar. Para este momento el área del festival estaba abarrotada, y entre el lodo, se había instalado un improvisado campamento.

El vocalista de Los Dug Dug's, Armando Nava, tuvo algunos desencuentros con el público, cuando varias personas comenzaron a escalar la estructura metálica de la tarima y de las torres de iluminación, por la dificultad para ver o escuchar.

> ¡Eh, miren, maestros, tenemos el primer problema ya grave! Esta torre de aquí se está cayendo. Es necesario que se retiren inmediatamente porque se viene para abajo eso. Alivianen esa onda, maestros. Retírense de ahí, que se sienten todos al suelo. Eviten el contacto con la torre. Todos tomen asiento. Todos al suelo, maestros, agarren la onda, por favor.[9]

Y más tarde, "si esta gente no se sienta, y la que está aquí abajo se baja, esto se va a acabar. Por favor, maestros, siéntense, jalen la

onda”.[10] A estos llamados, el público respondió lanzando latas y demás basura hacia el escenario y hacia las torres indistintamente, “por favor, no tiren cosas, por favor, les pedimos. La gente sí se va a bajar. Sí se van a bajar todos, por favor”. Hacia el final de la tocada, Nava dejó de regañar al público, pero los problemas en el audio no cesaron hasta que terminó su presentación.

La siguiente banda en actuar fue El Epílogo, de Carlos “El Nono” Zaldívar. Tras interpretar algunas de sus canciones como “He buscado por todo el mundo”, bajaron del escenario, que quedó vacío[11] durante una hora, pues las fallas en el audio no permitían continuar con el concierto.

La disposición del escenario a cuatro metros de altura[12] no permitía a los jóvenes ver a las bandas tocar, por lo que escalaban las torres de iluminación y la estructura tubular del proscenio para tener una mejor perspectiva, ya si no en lo auditivo, por lo menos en lo visual. Los organizadores no previeron estas dificultades, ni tampoco la fragilidad y poca estabilidad de las estructuras metálicas. Lo único que presentadores y músicos podían hacer desde sus micrófonos era conminar a la ascendente multitud, “en buena onda”, a que dejara de hacer tambalear la estructura por el peligro de tirarlos y “echar a perder todo”.[13]

Más tarde, durante la presentación de La División del Norte, una chica se subió al toldo de un camión de mudanzas estacionado junto al escenario y comenzó a quitarse la ropa mientras se contoneaba al ritmo de la música. Los reflectores que iluminaban el escenario dirigieron su luz hacia ella, así como las miradas de los embelesados jóvenes que la rodeaban. “Muchos cuates ponían cara de idiotas, pues no podían creer lo que veían y es que no están acostumbrados a esto. Pero después de un rato como que despertaron y empezaron a gritar y a decirle a la chava: ‘¡el pantalón, el pantalón!’ ” [14]

El desnudo de esta joven se convirtió en uno de los referentes más controvertidos de lo que el escritor José Agustín consideró “una fiesta dionisiaca notablemente inofensiva”[15] y fue bautizada por la prensa como “la encuerada de Avándaro”. Para Guillermo Sheridan, andar encuerado se diferencia del estar desnudo, por la relación que se establece con los demás: “andar encuerado incluye a un público que atestigüe la encueradez”.[16] Desnudarse es un ejercicio solitario, mientras que en lo “encuerado” media lo performático en el acto de quitarse la ropa. El o la “encuerada”, lo está con respecto a otro o a otros.

La “encuerada” fue algo más que el *performance* descrito por Sheridan. La represión vivida por los jóvenes de la época también se

manifestaba en las limitaciones impuestas por la moral conservadora. En alguna medida, Avándaro le planteó a la juventud un espacio apartado, alejado de la sociedad que los reprimía, no sólo en el plano político —de lo que, en realidad, la mayoría de los asistentes al festival eran bastante ajenos—, sino principalmente en aspectos de la vida cotidiana como la sexualidad y la desnudez. En ese sentido, la chica quitándose la ropa representaba cierta reafirmación de la libertad.

Para los sectores más conservadores de la sociedad mexicana y varios periódicos y revistas, la chica desnuda se convirtió en el símbolo de la degradación y la pérdida de valores entre los jóvenes. Y de ella se valieron para condenar al evento y a sus asistentes como degenerados, orgiásticos y sodomitas.

Siguió el grupo Tequila, con su vocalista Maricela Durazo, apodada "la Janis Joplin mexicana", la voz de Mario "El Cuñado" Ontiveros y la batería de Micky Salas.[17] Durante su presentación, una chica perdió el conocimiento y se desmayó. La reacción del público fue pasarla por encima de las cabezas para sacarla del tumulto, pero aprovecharon para quitarle algunas prendas de ropa en el camino. Desde el micrófono, Ontiveros los exhortó a no hacerlo, con el argumento de que podría tratarse de su propia "carnala":

> Agarren la onda, no sean gandallas, maestros, esa chava que tienen ahí puede ser su carnala; ese chavo que está ahí, aliviáname a esa chava de volada; no hay que ser gandallas, maestros, cubran bien a ese chava; que no tenga ningún problema; déjenla en paz ahí, maestros, no sean gandallas, hijos; denle chance a esa chava, ella vino a divertirse, respétenla y cúbranla; cubran a esa muchacha, cubran a esa muchacha (sic.), está inconsciente; todos siéntense, todos siéntense (sic.), no se mueva nadie; cubran a esa muchacha. Viene inconsciente, por favor.[18]

En los audios del festival grabados por Telesistema Mexicano hay algunas pistas para detallar esta situación, que alude también a la incapacidad de los organizadores para hacerse cargo de la seguridad del público; delegándole a los propios asistentes esta responsabilidad: "elegían de entre el público a los más bravos y les daban una banda roja con símbolos de amor y paz, para que se encargaran de la seguridad durante el evento".[19] Y por el otro, la dificultad para brindar atención médica para quienes tenían una sobredosis, claustrofobia o asfixia:

> Paren tantito, por favor. Para seguir adelante, compañeros. Otra vez, una emergencia. Todos siéntense, todos siéntense, levanten al que está mal. Levanten al que está mal, carguen al chavo que está en el suelo, de volada. Levanten a ese maestro que está en el suelo, fíjense todos en dónde están pisando, por favor.

> Levanten a la gente que está en el suelo, agarren la onda, maestros, el que está abajo puede ser uno de ustedes. Levanten a esa gente. Cárguenlo entre todos hasta arriba, sáquenlo hasta arriba...[20]

Al filo de la media noche del 11 de septiembre, la banda tijuanense Peace and Love subió al escenario e interpretó una canción cuyo coro decía:

> I like mariguana,
> You like mariguana,
> We like mariguana too…

Para introducir la pieza el vocalista lanzó una consigna en torno al cannabis: "Nuestro himno, de todos, ya saben cuál es, mariguana, carnales, mariguana, simón […] con esta rola nos identificamos toda la juventud de ahora…"[21] Conforme avanzó la canción, este mismo personaje amenazó: "chingue a su madre el que no cante". Por el uso de palabras altisonantes y las referencias al uso de drogas, la Secretaría de Gobernación ordenó la interrupción de la transmisión en vivo del concierto por parte de la estación Radio Juventud.

Durante la presentación de El Ritual hubo problemas con la iluminación y el micrófono dejó de transmitir sonido, así que el público respondió con más chiflidos. "El sonido comenzó a fallar intermitentemente, lo que hacía que el órgano de Martín Mayo y la voz de Frankie durante la interpretación de 'Easy Woman' se escuchara muy mal".[22]

Ya en la madrugada del 12 de septiembre, Bandido tocó durante unos cuarenta minutos, que comenzaron con sus canciones "Freedom Now" y "El tema de Bandido". Con ello lograron animar el ambiente decaído por la fallida presentación de El Ritual, aun cuando los problemas técnicos continuaron.

Los Yaki subieron a tocar pasadas las dos de la mañana, con su vocalista Mayita Campos y ya sin Benny Ibarra, quien se había vuelto solista. Cuando se disponían a comenzar su presentación, la luz se fue por completo y los técnicos tardaron más de cuarenta minutos en reestablecer la energía eléctrica, que se había reducido a un solo foco sobre el escenario.[23]

Entre las tres y las cuatro de la mañana, la Tinta Blanca subió al escenario, para presentarse frente a una concurrencia cansada de las fallas técnicas, los regaños, las dificultades para ver a los grupos, la lluvia que comenzó a las dos de la mañana y las deterioradas condiciones del terreno enlodado de Avándaro. El vocalista Sergio "Keko" Figueroa comenzó su número con el grito "Avááándaro…",

que se convirtió en un emblemático referente del festival, a la par de la composición que el bajista Tomás Pacheco hizo especialmente para el festival: “Avándaro”.

Los reclamos del público se reanudaron cuando ya comenzaba a amanecer con la presentación de El Amor, de Monterrey. Sus composiciones no lograron despertar la empatía del público capitalino, pues fueron calificadas como “fresas”, a pesar de que, en el norte del país, su canción “I Love You More” gozaba de cierta popularidad. Además, la gente ya comenzaba a cansarse de los continuos regaños desde el escenario, a la par de las fallas organizativas en el festival, los apagones y el enlodamiento por la lluvia.[24]

Para cerrar el concierto, alrededor de las seis de la mañana, Three Souls in My Mind tocó “Street Fighting Man”, de los Rolling Stones. El vocalista, Alejandro Lora, presentó la canción como una referencia a los estudiantes asesinados unos meses antes, el 10 de junio, en una protesta en la Ciudad de México contra el gobierno mexicano. Sus palabras fueron: “En este festival se ha hablado mucho de paz y amor y esas cosas son muy buena onda, pero eso no es el rock, y para demostrar que nos importan cosas como el 10 de junio vamos a tocar una canción de los Stones que se llama Street Fighting Man”.[25]

Al concluir el concierto, Avándaro quedó convertido en un basurero, a diferencia de lo que consideró Luis de Llano. Los organizadores del concierto no previeron los rastros humanos que tras de sí había dejado tal cantidad de personas, ni tampoco hicieron mucho para solucionarlo. Las carreras de coches, planeadas para el domingo y que fueron, en realidad, el origen de la planeación original del evento, se suspendieron, pues las condiciones del terreno ya no permitían que se llevaran a cabo.

Cientos de asistentes quedaron varados durante los días posteriores al concierto, pues los camiones que los habían llevado ya no estaban[26] y los aventones no eran suficientes para transportarlos de vuelta a todos.

Así como a la entrada de Avándaro, la consigna “Coca-Cola, Paz y Amor” daba la bienvenida, en el camino de salida, colgando de un árbol, una pancarta reprochaba a los asistentes: “Juventud castrada y cobarde ¿por qué te dejas enajenar?”,[27] cuya autoría se atribuyó a un Comité de Lucha Universitario, uno de los grupos de jóvenes que mantenían vivo el espíritu de la movilización estudiantil de 1968. Ellos consideraron el evento como una estrategia del régimen para desmovilizar a la juventud. También manifestaron sus sospechas por medio de pintas en las escuelas de la Ciudad de México, como en la

Facultad de Derecho de la UNAM: “Los halcones como los porristas tendrán su misión especial en el festejo, ya que existe la misión política de desquiciar al movimiento estudiantil por los medios de la música moderna y desvirtuar la acción política de la base estudiantil”.[28]

Un par de cámaras de Telesistema Mexicano grabaron el concierto con su unidad móvil, pero al llegar a la ciudad, los rollos fueron enviados a una bodega y el registro televisivo de Avándaro no fue programado conforme los planes iniciales. Según Luis de Llano, las grabaciones de la televisora ya desaparecieron o fueron destruidas.[29] Sin embargo, parte del audio sí se conservó y dejó constancia de los problemas organizativos que hubo de principio a fin, especialmente con el sonido y en la complicada relación de la gente del escenario con el público. En realidad, la conservación de esta parte del material fue un tanto fortuita. Luis Gutiérrez y Prieto, productor de Cablevisión, consiguió algunas de las bandas magnéticas grabadas por Telesistema Mexicano y se las entregó al equipo de cineastas superocheros para la edición final del documental sobre el festival que realizaron para esta filial de paga de la televisora. Actualmente se encuentran en la colección del director Alfredo Gurrola y han sido digitalizadas.

La prensa condenó el festival: “Decenas de jóvenes tomaron hoy por asalto al aristocrático club de golf de Avándaro y lo convirtieron en campo nudista, donde se fumó mariguana”,[30] “Anoche corrió la primera sangre en este paraje, escenario del Festival Rock y Ruedas, al accidentarse un auto…”,[31] “Un jovenazo —¿sería de la Portales, de la 20 de noviembre?— gritó a otro: ‘buzo con mis calcetines, apenas me los cambié ayer’ y se metió al agua para, al salir, ponerse sus calcetines de dos días”,[32] “Un acto irresponsable fue el que un ‘hipie’ bien ‘motorolo’ (mariguano) [sic] ondeara una bandera mexicana que en lugar del Escudo Nacional con el águila, tenía un símbolo de ‘Paz y Amor’ ”,[33] “Festival de Drogas”,[34] “De la forma más cínica los ‘hippies’ se drogaron. Algunos formando un círculo en torno a su ‘maestro’ y en compañía de otros ‘hermanos’ fumaban un carrujo con todo un ceremonial”,[35] “Orgía de la decadencia”,[36] “Sodoma: Deseamos sinceramente que esos síntomas de enfermedad moral en un grupo tan numeroso como el que se dice que concurrió a ese festival no sean el principio de una enfermedad colectiva que pueda llevar a un infausto desenlace al futuro de nuestro país”.[37]

Los juicios morales de la prensa sobre el festival dejaban traslucir la visión conservadora de una parte de la sociedad mexicana, escandalizada por las imágenes de hombres y mujeres desnudos,

jóvenes consumiendo drogas, escalando andamios y bailando rock.

LA JUVENTUD MEXICANA Y LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN MASIVA

Desde la década de los años cincuenta del siglo XX, el gobierno mexicano implementó un modelo económico al que le dio por nombre "desarrollo estabilizador". Este modelo económico dirigió su discurso, a través de los medios de comunicación masiva, especialmente a las clases medias, caracterizadas como una consecuencia del desarrollo económico capitalista. La propaganda mediática produjo en la clase trabajadora la ilusión de poder acercarse a la burguesía asemejando su consumo, un proceso que se realizaba mediante la fetichización del intercambio y la mistificación del objeto consumido: "La mistificación como simbolización inconsciente, como la identificación del objeto con una suma de finalidades no siempre racionalizables, proyección en la imagen de tendencias, aspiraciones y temores…"[38]

De hecho, era la continua posibilidad de adquirir cierta identidad, a partir de signos mercantilizados como productos, la que motivaba a no dejar de consumir. Los medios de comunicación masiva presentaban el consumo como un proceso continuo e interminable y como la única forma de poder adquirir simbólicamente el "ser" irrealizable, conformado de signos estereotípicos a los cuales aspirar.

Parte importante de la ejecución del "desarrollo estabilizador" estuvo a cargo del secretario de Hacienda y Crédito Público, Antonio Ortiz Mena, quien permaneció en esa posición durante dos sexenios (1958-1970). El modelo buscaba lograr la estabilidad de precios y del tipo de cambio, con la intención de estimular el ahorro y la inversión privada nacional y extranjera. Estos objetivos tenían su fundamento en el aprovechamiento de la abundante y poco costosa mano de obra mexicana, a la par de la creciente injerencia estatal en el proceso de la producción. Aunque más de la mitad de las empresas industriales de mayor importancia en México tenían participación de capital extranjero. Como en la década previa, el objetivo era modernizar el país por medio de la industrialización y concentrar la riqueza para supuestamente proceder a distribuirla. Sin embargo, para finales de la década de los sesenta la redistribución de la riqueza no había llegado y a mediados de los años setenta, México continuaba siendo fundamentalmente un país exportador de materias primas.[39]

Este modelo económico dirigió su discurso, a través de los medios de comunicación masiva, especialmente a las clases medias. Según un

estudio hecho por algunos académicos dirigidos por Enrique Alduncin Abitia[40], este grupo de población creció entre 1960 y 1970, al pasar de 22 por ciento a 29 por ciento de la población económicamente activa mexicana.[41] Varios factores incidieron en esta expansión, entre ellos, el crecimiento del producto interno del país a una tasa real promedio superior al seis por ciento.[42] Además, el incremento de la comercialización de la producción industrial manufacturera hizo necesario generar consumidores.

El "desarrollo estabilizador" planteó a las clases medias, entre otras muchas cosas, la adopción del *American Way of Life*: patrones estadounidenses de consumo difundidos por los medios de comunicación masiva. Sin embargo, esto se quedó a nivel de aspiración, pues la economía mexicana no alcanzó los niveles de desarrollo necesarios para beneficiar a este sector de tal manera que se posibilitara el consumo al estilo de los países capitalistas. En lo que las clases medias sí tuvieron una cierta injerencia fue en la educación. Las universidades y los planteles de instrucción tecnológica se plantearon como la plataforma para el ascenso social, pero también fueron el sitio donde se gestaron algunos de los movimientos de jóvenes que expresaron su descontento por sentirse excluidos de las políticas gubernamentales.

Si bien no el único, sí el de mayor envergadura fue el movimiento estudiantil de 1968. Este movimiento aglutinó las inquietudes de muchos jóvenes universitarios, la mayoría en torno al cese a la represión y la posibilidad de una mayor participación política en el desarrollo del país. La matanza perpetrada por el gobierno en Tlatelolco el 2 de octubre de ese año pretendió terminar con estas movilizaciones. Varios testimonios coincidieron en que la señal para que el ataque contra los estudiantes comenzara fueron unas luces de bengala lanzadas desde de un helicóptero que sobrevolaba el sitio donde se realizaba el mitin: "A las seis y diez de la tarde, se disparan desde un helicóptero dos luces verdes de bengala. Casi de inmediato, sin otro aviso que el ruiderío de las botas, sin prevenir o intentar un diálogo, entran miles de soldados [a la plaza]".[43]

El helicóptero adquirió para la movilización estudiantil un cariz apocalíptico en canciones como "El corrido del 2 de octubre" de Judith Reyes:

> Año del sesenta y ocho
> Qué pena me da acordarme
> La plaza estaba repleta como a las seis de la tarde
> […] De pronto rayan el cielo

Cuatro luces de bengala

Y aparecen muchos hombres

Guante blanco y mala cara

Zumban las balas mortales
Rápido el pánico crece

Busco refugio y la tropa
En todas partes aparece.[44]

Sin embargo, resulta curioso el significado considerablemente distinto del helicóptero que sobrevoló el Valle de Bravo durante el Festival de Rock y Ruedas. Entre los jóvenes del movimiento estudiantil había una directa asociación entre la aeronave y el asesinato en Tlatelolco. Sin embargo, no se habló del helicóptero en dichos términos en las crónicas de los asistentes al concierto revisadas para este artículo. Los fines meramente comerciales, de lanzar propaganda de una disquera desde el aire, resultaron molestos para el público del festival por el ruido, pero no por ningún tipo de detonante de la memoria o el recuerdo de las movilizaciones políticas. El agravio radicaba en la irrupción de la propaganda de la cultura de consumo de una manera tan evidente, y en cierto sentido, despectiva hacia el espacio de los jóvenes diletantes del espectáculo.

La desmemoria con respecto a la represión del movimiento estudiantil de 1968 también era promovida por el gobierno mexicano. El exsecretario de Gobernación, Luis Echeverría, lanzó un discurso conciliador y de "apertura democrática" al asumir la presidencia en 1970 con la intención de desvincularse del anterior gobierno. Pero el 10 de junio de 1971, tres meses antes del Festival de Rock y Ruedas, una manifestación en la Ciudad de México fue nuevamente reprimida con un saldo de decenas de muertos. El hecho sería bautizado como el "Halconazo", ya que el grupo paramilitar que lo perpetró era conocido como "los Halcones". Este acontecimiento dejó claro el contenido demagógico del discurso de Echeverría desde su primer año de gobierno.

La militancia en los movimientos sociales suele ser el horizonte desde el que se explica y caracteriza a los jóvenes de las décadas de los años sesenta y setenta en México. Especialmente quienes construyeron el discurso "oficial" sobre el movimiento estudiantil de 1968 como Elena Poniatowska, Luis González de Alba, Raúl Álvarez Garín, Carlos Monsiváis, Gilberto Guevara Niebla, entre otros.[45] Sin embargo, el Festival de Rock y Ruedas funciona como un mosaico para observar su complejidad y diversidad en distintos niveles.

Varios esfuerzos se han hecho por intentar caracterizar demográfica, sociológica, e incluso económicamente, al sector de la población integrado por los jóvenes. La intención de este trabajo no es discutir respecto a ninguna de las anteriores, sino sobre la construcción hecha por los medios de comunicación para promover una cultura de consumo específicamente dirigida a los estereotipos

construidos por ellos mismos, sobre su versión de “la juventud”.

Para caracterizar la construcción mediática de los estereotipos de los jóvenes a partir del consumo, es necesario aludir al “tiempo libre” en los términos en que Carlos Monsiváis lo refirió como condición *sine qua non* de esta cultura juvenil: “la juventud, esa disponibilidad de la rebeldía y la aventura y los días azarosos y la avidez existencial, es también invento básico del tiempo libre”.[46]

La disponibilidad del “tiempo libre” fue el antecedente necesario para evidenciar la condición de los jóvenes como potenciales sujetos consumistas e iniciar la conformación de una cultura juvenil, por principio mercantilizada. Los medios de comunicación masiva buscaron capitalizarlo a través de una cierta moda, artículos de consumo y dinámicas particulares, a las cuales pudiera destinarse ese tiempo y la erogación monetaria que lo posibilitaba. La cultura de consumo inventó un modelo de joven “ideal”, al que sólo se podía aspirar al ser partícipe del ciclo de aspiraciones inconclusas, en constante actualización por medio de la mercantilización.

Ambos elementos, el “tiempo libre” como producto de consumo, y la identidad juvenil, parcialmente adquirible por medio de la participación en las experiencias comercializables dirigidas hacia este público específico, fueron aprovechados por los organizadores del Festival de Rock y Ruedas. A la vez, esto cumplía cierta función despolitizadora de la noción de “joven” promovida por los movimientos estudiantiles.

Uno de los organizadores del festival, Eduardo López Negrete, que era miembro de una de las familias más ricas del Estado de México y con vínculos sólidos con las élites políticas y empresariales del país, dijo:

> Nos hemos metido (sic) que nadie pueda pasar ningún tipo de literatura. Solamente hemos permitido a unos señores que venían de *Novedades* a repartir una sobre la cuestión religiosa ¿no?, la cual creemos que eleva la cultura a cualquiera. Eran específicamente de religión católica”.[47]

El pronunciamiento de López Negrete dejaba claro su nivel educativo y cultural. Para él, la única lectura válida era la propaganda religiosa y anatemizaba cualquier otro tipo de literatura. Este criterio probablemente encontró eco en el racismo y el clasismo de Telesistema Mexicano. El equipo de organizadores se caracterizó por su incapacidad para resolver problemas y su conservadurismo los llevó a escandalizarse cuando los “onderos” participantes del festival derrumbaron su imagen idealizada de cómo tendría que ser éste y el público asistente.

Al interés mercantil de los jóvenes organizadores se sumaba una línea discursiva de desvinculación de las problemáticas sociales, coherente si se piensa en los vínculos entre las élites empresariales y el poder político. Armando Molina, el mánager de varios grupos que tocaron en el festival, reiteró lo poco que para él tenía que ver la concentración de jóvenes en el concierto con las movilizaciones estudiantiles, a las que les restó cualquier importancia:

> Dejamos para la historia el recuerdo de esta reunión multitudinaria, que trascendió en el aspecto musical, cultural, artístico, ideológico y social, sin tener implicación alguna con la política pese a las matanzas previas de estudiantes en 1968 y en junio de 1971, meses antes del festival.[48]

Por su parte, Luis de Llano, quien fungía como vínculo entre los organizadores del festival y Telesistema Mexicano, se vanaglorió de la distancia entre los asistentes al festival y las personas que se manifestaban en los monumentos públicos:

> Cabe destacar que, al terminar el evento, el público asistente no dejó el muladar que dejan los manifestantes después de tomar el Monumento a la Revolución, por ejemplo. Y ninguno de los 250 mil fanáticos exhibió ni por error, una pancarta con lema político.[49]

En los tres casos, queda clara la visión despectiva de los organizadores sobre la sociedad mexicana. La religiosidad y el conservadurismo de Eduardo López Negrete se conjuntó con la desvinculación de la realidad de Armando Molina y el clasismo de Luis de Llano. El pensamiento de los organizadores de Avándaro era mucho más cercano a los sectores conservadores escandalizados por los desnudos, las drogas y el rock, que a los participantes del festival. Probablemente sea por eso que perdieron el control sobre el concierto; visto a la distancia, parece que no estaban del todo conscientes de lo que hacían.

Pero las mismas clases medias, a quienes se dirigía la mayor cantidad de los productos culturales de consumo, también testimoniaron el fenómeno de “la onda”, caracterizada por Parménides García Saldaña como “la desaprobación del modo de vida de la sociedad. Es el desprecio a las normas que ésta impone al individuo. Estar *en onda* es estar al margen”.[50] Y en ese sentido, hubo un primer atisbo de la marginación como rechazo al discurso de la cultura de los jóvenes asociada al consumismo, al *American Way of Life* y a los medios de comunicación masiva que imponían estas aspiraciones.

El rechazo a esa sociedad consumista podría establecer ciertos vínculos entre esta juventud “ondera” y los hippies norteamericanos,

caracterizados por Margaret Randall:

> La importancia sociológica de este gran movimiento hippie yace en su gigantesco "NO": no a la sociedad, no a la automatización, no al falso intelectualismo y a las universidades que parecen fábricas, no al *American Way of Life*. La tragedia del movimiento es que no hay un "SÍ".[51]

"La onda" coincidió con los hippies al ser "un rechazo, a muy diferentes niveles y contratando riesgos muy variados".[52] Esta negación implicó que:

> Lo que separa a la Onda del resto de este mundo no es pese a todo, tanto lo que consumen como lo que pretenden evitar [...]. Antiintelectualismo (no leen), la idea común del latinoamericano sobre el artista (son improvisados), el romanticismo que no se acepta (suelen ser cursis sintiéndose profundos).[53]

A diferencia de los hippies, los "onderos" sí plantearon una afirmación para definirse: "en vez de tratar de subir, a bajar hasta 'bajo' ".[54] Así, este personaje *outsider* se convirtió en la negación del modelo que determinaba que las clases medias debían mirar hacia el escalón superior (las clases altas), y en vez de esto, decidieron voltear hacia abajo, a los que resultaban marginales frente a los de su estrato socioeconómico y buscaron acercarse a aquéllos por medio de la imitación, una especie de inversión de términos de la asimilación: un *marginal way of life*.

El *American Way of Life*, a la par que generaba productos para el consumo, también derivó en frustración por la imposibilidad de poder adquirirlos. "La clase media de más abajo aún luchaba afanosamente por acomodarse al 'Sueño Mexicano'. Los chavos de esta parte trataban de ser como los acomodados, vivir como los acomodados, pero la quincena de papá sólo servía para vivir decorosamente, al día. Papá ni siquiera tenía coche".[55] El desencanto derivó en la conformación de ese *marginal way of life* por parte de esos jóvenes de las clases medias.[56] Así, en lugar de buscar a toda costa ascender en términos económicos, como promovía el *establishment* mexicano, abrazaron disidentemente su marginalidad.

El procedimiento para asumir esta condición fue, en primera instancia, modificar su lenguaje:

> Así deambuló por pasillos oscuros de edificios de las colonias Roma, Narvarte, del Valle, Medianía... Y olvidó el lenguaje de su medio, dejó de expresarse como todos, cesó de usar las palabras que lo acercaban al *niñobien*. Y de pronto le llegó, gratuitamente, el nuevo lenguaje acorde con su realidad y su transformación: el lenguaje ñero.[57]

Pero el lenguaje de "la onda" no se limitó a los jóvenes clasemedieros afines al *marginal way of life*. Pronto impregnó "las conversaciones y el humor de otros muchos grupos de jóvenes. El lenguaje de la Onda es un patrimonio generacional".[58]

Aparte de los estilos de comunicación, los "onderos" también codificaron su aspecto de diferentes formas. Además de las melenas, las patillas, los lentes de aro, los bigotes "marlonzapatistas"[59] o la barba, entre los hombres; también recurrían a ciertos atuendos distintivos, como:

> Pantalones vaqueros, camisas oaxaqueñas de botones de concha, mocasines, huaraches de variedades infinitas, camisas supuestamente sioux o cherokees, chaquetones de exmarino, sudaderas negras, trajes de cuero verde, de cuero negro, chamarras y pantalones de pana deslustrada, camisas kiowa, botones de protesta.[60]

Frecuentemente, la inspiración para su vestimenta provenía de las portadas de discos de grupos de rock o de revistas norteamericanas como la *Rolling Stone*. Los referentes de los hippies y de los "onderos" coincidían en varios puntos.

Este modelo consumista, al que los "onderos" planteaban un rechazo desde su *marginal way of life,* requería de un elemento cardinal para su difusión: la publicidad. Ésta cumplía con el papel de "crear objetos personalizados (es decir, predicarlos, crear imagen de marca), su función de uso decae en favor de su función de intercambio simbólico".[61] A través de los medios de comunicación masiva, los objetos se convirtieron en un conglomerado de valores que, al consumirse, prometían dotar *simbólicamente* de una identidad. Sin embargo, ésta se encontraba en constante cambio, para conservarla en su condición de aspiración continua e inalcanzable. A la vez, lo irreal e irrealizable de estos estereotipos, ampliaba la cantidad de sujetos propensos a asumirlos como un deseo.

Por medio de la publicidad, la condición de joven se asociaba con cierto tipo de ropa, música determinada, lugares o eventos específicos, y así se identificaba el público objetivo del consumo. Frecuentemente aparecía un anuncio en el periódico *Excélsior*: "Bar María Bonita Camino Real. En donde los 'dulces pájaros de *juventud*' pueden escuchar música, saborear botanas y disfrutar bebidas".[62] Al asistir a dicho bar se adquiriría la condición jovial, según el desplegado. A la vez se exhortaba a quien cumpliera con el requisito de ser un "dulce pájaro de juventud" a aprovechar la oferta especialmente dirigida a ellos, potenciales consumidores. Mediante este proceso, la promoción del consumo era a la vez la invitación a adquirir una supuesta

identidad.

Junto con la prensa, el resto de los medios de comunicación masiva —radio, cine y televisión— se encargaron de difundir el *American Way of Life* como modelo consumista y de aspiración para los jóvenes de las clases medias urbanas.

Para la década de los años sesenta el cine mexicano vivía una más de sus crisis. La producción cinematográfica llegó a descender hasta la mitad de la década previa.[63] La cerrazón de quienes formaron parte de la oleada de cineastas de la llamada "época de oro" del cine mexicano de la década de los años cuarenta —llamada así no por su calidad sino por la cantidad de dividendos que dejó a sus inversores— mantenía un monopolio sobre la decadente producción del cine nacional. En el contexto de este anquilosamiento se producían cintas "con temáticas juveniles" de "afán educativo y conservador" que ponían "un particular énfasis en la norteamericanización de los estereotipos postadolescentes mexicanos".[64] Una vertiente disidente optó por hacer cine en un formato económico y relativamente "independiente", el súper 8. Esto dio lugar al surgimiento de un cine joven y con posibilidades de experimentar sin necesidad de seguir los cánones de la industria.[65]

El cine súper 8 fue un esfuerzo interesante por parte de un grupo de jóvenes que consiguieron abrirse espacios dentro de la filial de paga de Telesistema, Cablevisión, desde donde expresaron, con cierta libertad, sus inquietudes creativas y algunas manifestaciones artísticas, en cierto sentido, disidentes. "Era un material de chile, dulce y manteca, había cosas pasables por televisión, pero había otras muy combativas o no adecuadas para todo público, de la derecha y…"[66] La televisión de paga fue un instrumento para hacerse de un público ligeramente mayor al del *underground* donde iniciaron su producción y difusión.

Programas radiofónicos como *Vibraciones* de la XEL Radio Capital o *Proyección 590*, *La ola inglesa* y *Estudiantes 12.60* de la estación 590 XEPH La Pantera de la Juventud, aprovecharon la moda del rock. Una de las particularidades de La Pantera era que el público podía participar en la planeación de lo que se transmitía. La radio 590 se anunciaba como "la onda unisex", pero advertía que "esta onda no es para la momiza", para reafirmar que la audiencia a quien se dirigían era exclusivamente a los jóvenes, como ellos la llamaban, "la chaviza gruesa".[67] Los grupos más populares de Estados Unidos e Inglaterra, como The Beatles, The Rolling Stones, The Byrds, The Doors, The Animals o The Who eran sintonizados, pero también algunos personajes como los españoles Raphael y Maciel, el francés Hervé

Vilard, el egipcio Demis Roussos y muchos otros, se contaban entre las cosmopolitas peticiones de los radioescuchas.[68] La labor de los locutores era crear "un ambiente juvenil, ágil y alegre"[69] para aprovechar ese mercado potencial de jóvenes. Desde luego, las peticiones del auditorio alternaban con la práctica de las disqueras conocida como "payola", "que no era otra cosa más que el pago por posicionar una pieza musical o un artista de manera insistente y *ad nauseam* en el supuesto buen gusto del público mexicano".[70]

La gran empresa televisiva para este momento era Telesistema Mexicano, cuyo accionista mayoritario era Emilio Azcárraga Vidaurreta, empresario proveniente de la radio. En 1930 fundó la XEW Radio, la emisora más importante de la Ciudad de México.[71] Sobre esta primera empresa radiofónica se construyó un emporio de comunicaciones que abarcaba parte del sur de los Estados Unidos y se ufanaba de ser "la voz de la América Latina desde México". El hijo de Azcárraga Vidaurreta, Emilio Azcárraga Milmo, "El Tigre", sólo pudo hacerse cargo completamente de la empresa hasta la muerte de su padre, pues nunca pudo ganarse su confianza. Sin embargo, constantemente emprendió ambiciosos proyectos fallidos, como el Estadio Azteca, "un estadio diseñado para la televisión".[72] El mal manejo de los recursos en su construcción hizo necesaria la intervención de Azcárraga Vidaurreta, para salvar el desastre financiero de su hijo.

En sus diversas manifestaciones, la cultura de consumo se nutrió de ciertas vertientes de la cultura popular. Azcárraga Vidaurreta había llevado a cabo este proceso en la construcción de su emporio radiofónico. A partir de estos referentes, Telesistema Mexicano se sirvió de los cantantes de la radio, los íconos del cine nacional e internacional para caracterizar sus productos y convertirlos en estereotipos y mercancías. Azcárraga Milmo retomó estos esquemas y los diversificó en programas musicales, de variedades y deportivos. Los juegos olímpicos de 1968 jugaron un papel relevante al respecto.

El primer satélite comercial de telecomunicaciones, el Intelsat I, apodado "Early Bird" o "Pájaro Madrugador" fue puesto en órbita en 1965 por la corporación estatal estadounidense Communications Satellite Corporation (COMSAT). Telesistema Mexicano fue la primera empresa en el mundo en rentar sus servicios para transmitir el campeonato mundial de box de peso pluma entre Vicente Saldívar y Howard Winstone desde Londres, el 7 de septiembre de 1965.[73] Lo mismo hizo la televisora mexicana para poder transmitir en directo el partido inaugural y la final del mundial de Inglaterra en 1966, pues las telecomunicaciones mexicanas dependían fundamentalmente de la

infraestructura estadounidense.[74]

Estas experiencias sirvieron como antecedente para el amplio despliegue mediático destinado a la transmisión satelital de los XIX Juegos Olímpicos de México en 1968.

Telesistema Mexicano destinó la programación completa del canal 5 a los juegos, auxiliado por los canales 2 y 4 para algunas transmisiones diferidas. En total, Telesistema Mexicano sumó 434 horas con 30 minutos de transmisiones deportivas (contando la inauguración y la clausura) a las que deben sumarse otros contenidos y programas dedicados a los momentos más importantes de cada jornada tales como *Lo mejor de la Olimpiada* y el *Noticiero Olímpico*.[75]

Telesistema Mexicano alcanzó su punto máximo empresarial con estas transmisiones, las cuales consolidaron la espectacularización mediática del deporte como elemento cardinal de su programación. Hasta el punto de utilizar sus sólidos vínculos con el gobierno para conseguir la organización del mundial de 1970 en México, un evento deportivo organizado por y para las cámaras de la televisora.

Aun cuando existe la posibilidad de que Telesistema Mexicano hubiera tenido una pérdida económica, la ganancia en cuanto a posicionamiento mundial, infraestructura técnica y tecnológica, así como en materia de telecomunicación (proporcionadas por el Estado) resultó indispensable para la consolidación del imperio comercial que posteriormente se renombraría como Televisión vía Satélite, Televisa (8 de enero de 1973).[76]

Sin embargo, la televisión aún no alcanzaba una difusión tan extensa como la de los medios tradicionales, pues para la década de los años sesenta sólo una pequeña porción de la población mexicana tenía la posibilidad de acceder a los contenidos televisivos. Apenas 1.5 millones de personas, de los 37 que poblaban el país, habitaban un "telehogar".[77] Las familias de clases medias eventualmente podían llegar a ahorrar suficiente para adquirir este electrodoméstico de lujo, pues no se contaba entre los enseres básicos y frecuentemente era, más bien, un artículo suntuario.

Comoquiera, en los contados "telehogares", "la penetración de la imagen y la moda norteamericana fue particularmente intensa".[78] Además, la orientación de los contenidos estaba claramente determinada: eran producidos por un grupo de empresarios de las clases medias y altas urbanas, y dirigidos a espectadores pertenecientes, también, a las clases medias y altas mexicanas.

Conforme el poder y la vida de Azcárraga Vidaurreta menguaban en la segunda mitad de la década de los años sesenta, Azcárraga Milmo comenzó a conformar una pequeña cohorte integrada por

algunos personajes al interior de Telesistema Mexicano, como Luis de Llano, Ernesto Alonso, Valentín Pimstein y Guillermo Cañedo, que terminaron por consolidar el proyecto de la televisora como "una fábrica de telenovelas".[79]

En realidad, se trataba de una continuación del proyecto de Azcárraga Vidaurreta. En 1958 fue lanzada al aire la primera telenovela producida en México, *Senda prohibida*, patrocinada por Colgate-Palmolive. Empresa melodramática a la que más tarde también se uniría Procter & Gamble.

> [El productor] Luis de Llano aseguró su eficiencia de costos; los productores Alonso y Pimstein refinaron el género, haciéndolo respectivamente más amplio y más populista en la temática, y Azcárraga Milmo jugó un papel importante en dar luz verde a cada producción y en la selección del orden y el horario en que cada telenovela debía programarse, para maximizar los *ratings*.[80]

Es importante insistir en el carácter demagógico de la consideración sobre el supuesto "refinamiento" de los contenidos de Telesistema Mexicano, pues los criterios bajo los que estos empresarios se guiaban solían ser profundamente clasistas, racistas y estereotipificantes en sus representaciones. La intención era distraer a los telespectadores de cualquier problemática real y folclorizar las problemáticas de la vida real como la pobreza, la discriminación o el machismo. Aunque esto no era novedad alguna, pues el cine mexicano venía haciéndolo desde algunas décadas antes, la televisora se encargó de relanzar estas temáticas desde un esquema melodramático repetido hasta el cansancio.

A nivel estructural, la motivación del desarrollo de la televisión como medio de comunicación masiva sostuvo una doble finalidad: por el lado político pretendía establecer el control gubernamental del discurso sobre la realidad, y por el otro, promovió el aprovechamiento económico por parte de los empresarios participantes de esta industria de contenidos audiovisuales.[81] Específicamente, la televisión mexicana operaba "como un medio básicamente comercial".[82] Seguía el esquema de la televisión estadounidense, alejado de cualquier posibilidad de promoción de la cultura o intención educativa, y la veía como una mercancía, "una industria diseñada para operar con base en los ingresos por publicidad".[83] La mayor parte de la programación de Telesistema Mexicano era financiada por anunciantes y agencias de publicidad.[84]

Las agencias de publicidad Noble y Asociados y McCann Erickson se habían establecido en México desde 1951. Algunos jóvenes, como el publicista Justino Compeán, que más tarde participaría en la

organización del Festival de Rock y Ruedas en Avándaro 1971, fueron contratados por estas compañías, vinculadas a empresas trasnacionales como Coca-Cola, Lufthansa, Bayer, Exxon, Kodak, Nestlé, entre muchas otras, y con vínculos en las altas esferas políticas estadounidenses. Para los años sesenta, al menos 150 corporativos publicistas operaban en el país y tenían algún tipo de participación en los medios de comunicación masiva mexicanos. La mayoría de las empresas eran representaciones locales de otras firmas extranjeras más importantes. Por mencionar algunas de ellas: Young & Rubicam, Publicidad Nacional, Gotham de México, Publicidad Augusto Elías, FC&B de México, Publicidad General, Publicidad Guastella de México, Ars Una Publicistas, Publicidad D'Arcy, Publicistas Mexicanos, Ruthrauff y Ryan, Advertising & Administration, Compañía Mexicana de Publicidad, Grant Advertising y J. Walter Thompson de México, entre otras.[85]

En 1967, Azcárraga Vidaurreta nombró a su hijo, Emilio Azcárraga Milmo, "El Tigre", vicepresidente de Telesistema Mexicano. Desde esta posición, buscó modificar el modelo de negocios para convertir la propia televisora en productora de sus contenidos. Fue entonces cuando se comenzaron a hacer programas televisivos dirigidos a los jóvenes. Algunos de ellos eran: *1, 2, 3, A Go Gó*, *Premier Orfeón*, *Operación Ja-Ja*, *Yeah Yeah Yeah a Go Go*, *Hulla-Balloo* y *Orfeón A Go Gó*. Así como la radio aprovechó la moda del rock, en la programación de la televisora se incluyeron tocadas de varios grupos como: Los Locos del Ritmo, Los Grecos, Los Rebeldes del Rock, Los Teen Tops, Los Apson y muchos más, aunque también participaban la sonera cubana Celia Cruz, el tropical Mike Laure y algunos otros, afines a ritmos latinos y caribeños.

LA MERCANTILIZACIÓN DE LA CULTURA JUVENIL Y LOS FESTIVALES DE ROCK

En la programación de la barra juvenil de Telesistema Mexicano se alternaba la música con la promoción de productos asociados con lo juvenil, como experiencias (bares, cafés), formas de vestir y discos. Uno de estos programas era *Discotheque Orfeón A Go Gó*. Tenía dos patrocinadores principales: uno era la disquera Orfeón, y el otro, el café danzante Champagne A Go Gó. Este tipo de contenido televisivo aludía a una "forma juvenil" de convivencia estereotipada, que se consumía pasivamente en los telehogares.

Además, este tipo de programas eran una prolongación de lo que

podía escucharse al colocar un disco en la tornamesa, con las presentaciones filmadas de los grupos de rock and roll mexicanos, quienes frecuentemente hacían playback en sus performances televisados, para evitar cualquier desafino que pudiera evidenciar sus deficiencias musicales. Por otro lado, las constantes invitaciones en estas transmisiones para asistir al café musical terminaban por ligar ambas experiencias dirigidas a que los jóvenes tuvieran una vivencia similar a la observada en la televisión. La conjunción del contenido televisivo, disquero y la concurrencia al café reafirmaba la identidad juvenil del consumo promovida por Telesistema Mexicano.

Discotheque Orfeón A Go Gó fue transmitido, entre 1965 y 1969, todos los viernes de ocho a nueve de la noche por el canal 2 de Telesistema Mexicano y por la estación de radio XHDF. Los grupos de rockeros invitados presentaban números musicales. Detrás de ellos, una decena de chicas se contorsionaban al ritmo de la música, a veces encerradas dentro de jaulas redondas, cumpliendo el papel escenográfico asignado por la televisora. Eso sí, todas eran esbeltas, altas, de tez clara y la mayoría tenía el cabello rubio.[86]

Entre cada número musical, el presentador del programa, Félix Ruano, anunciaba productos de los patrocinadores. En ocasiones, un tanto desfasados del consumo propiamente dirigido a los jóvenes. Los electrodomésticos Kelvinator eran acompañados también de las bailarinas, con la intención de hacerlos más atractivos para la audiencia, aunque sus contorsiones resultaran poco ilustrativas de las funciones reales de una estufa, una “lavadora con exprimidor” o un “refrigerador modelo Napoleón”.

Las bailarinas rubias del programa *Discotheque Orfeón A Go Gó*, 1967
Ellas eran las que captaban la mayor atención de los fotógrafos
(Archivo particular)

Los anuncios que pretendían captar la audiencia juvenil eran las recomendaciones del sello Orfeón. En estas cápsulas, Ruano enlistaba los nuevos lanzamientos de los artistas de la compañía, como: "Los hermanos Martínez Gil, Jorge Negrete, El Charro Avitia, Las Hermanas Águila, en la música moderna, Los Rockin' Devils, Los Hoolligans y Los Américas, en la música tropical, Celia Cruz".[87] Además, se ofrecía compartir el espacio de fiesta con todos los grupos de "música moderna" en el café danzante Champagne A Go Gó, abierto de ocho de la noche a las cuatro de la mañana, "para que practiquen los nuevos bailes del ritmo a Go Gó, para que aprendan nuevos pasos, para que se diviertan con Los Belmont, Los Hitters, Los Crazy Birds y Luis 'El Vivi' Hernández, con las sensacionales chicas a go gó de este, su programa Orfeón".[88] Al concluir el programa de televisión, y hasta poco antes del amanecer, los televidentes tenían la posibilidad de acudir al café para continuar la vivencia rockera promovida por los medios de comunicación masiva.

Algunos de los grupos que eran invitados a estos programas de televisión continuaban la tradición de los *covers* de la década de los sesenta. Estas traducciones de las canciones de rock al español también servían para despojarlas de toda connotación del somero

desafío a la sociedad que ocasionalmente contenían en su idioma original. Aunque frecuentemente las traducciones eran bastante literales y respetaban el anodino contenido de la canción original, como en el caso de “El relojito” de Gloria Ríos, un *cover* de “Rock Around the Clock” de Bill Haley and His Comets; “La Plaga”, de Los Teen Tops, *cover* de “Good Golly Miss Molly” de Little Richard; o “Agujetas de color de rosa” de Los Hooligans, *cover* de “Pink Shoe Laces” de Dodie Stevens, entre muchas otras.

Sin embargo, el rock estadounidense no era el único ritmo musical que tenía presencia en México. El francés Hervé Vilard, por ejemplo, fue también un importante referente para los jóvenes, así como los cantantes italianos Caterina Valente y Little Tony (Antonio Ciacci), quien tuvo *covers* mexicanos: César Costa, ex Camisas Negras, cantó “Corazón loco” (“Cuore Mato”) y Los Rebeldes del Rock, “¿Cuándo veré a mi novia?” (“Cuando vendrai la mia ragazza”).

Si bien hubo una gran abundancia de *covers*, los grupos de rock mexicanos también hicieron composiciones originales. Jesús González, integrante de Los Locos del Ritmo, escribió “Yo no soy rebelde”:

Yo no soy un rebelde sin causa

Ni tampoco un desenfrenado
Yo lo único que quiero

Es bailar rock and roll
Y que me dejen vacilar sin ton ni son.[89]

La desvinculación lírica entre el rock y cualquier connato de rebeldía en esta canción confirma que para Los Locos la parte sustancial del género musical en su versión mexicana era la posibilidad de bailar. Y, por supuesto, de vender discos, pues detrás de todo estaban la industria discográfica y los medios de comunicación masiva.

Quienes sí reivindicaban la subversión, al menos en su nombre, eran Los Rebeldes del Rock. Aunque en realidad sus composiciones nunca incluyeron ningún tipo de desafío a lo establecido. La mayoría versaban sobre el desamor, las ganas de estar enamorado o el embelesamiento por una mujer. Por ejemplo, "Bim Bom Bey", pieza que ejemplifica fehacientemente lo anodino del contenido de estas piezas:

Conocí a Bim Bom Bey
Es muy linda y es hija de un rey
Ella me cautivó y le interesé
Y por eso amo a Bim Bom Bey
Estoy muy feliz por poderla querer
Y jamás, jamás, la olvidaré
Ella canta así:
Jingle lingle lao…[90]

En la segunda mitad de los años sesenta, una corriente rockera proveniente de Inglaterra, con grupos como The Beatles, The Rolling Stones, The Who o The Animals, revitalizó el rock. Al llegar a Estados Unidos, coincidió con los inicios del "hippismo", y tuvo una de sus más visibles expresiones en la organización de festivales musicales de rock como el KFRC Fantasy Fair and Magic Mountain Music Festival en 1967 en California, el Monterey Pop Festival ese mismo año y también en California, y su correspondiente en Inglaterra, el Isle of Wight Festival en 1968. En estos conciertos, de dos o tres días de duración, se reunieron las bandas inglesas con las estadounidenses que habían contribuido a la creación del rock psicodélico, como Jefferson Airplane, Grateful Dead, The Doors, Janis Joplin o Jimi Hendrix, entre otros. Cabe mencionar que estos festivales de rock tuvieron como antecedentes directos los festivales de blues, jazz y folk, como el Newport Folk Festival, organizado desde 1959. En la edición de 1965 de éste, Bob Dylan, ya consolidado como ícono del folk

estadounidense, introdujo instrumentos eléctricos en su presentación. Este momento fue recordado como icónico en su giro hacia el folk-rock y fue también una gran influencia para la nueva corriente rockera.[91]

La palabra festival pronto comenzó a surgir en el vocabulario de todos los promotores. Los festivales eran vagamente definidos como reuniones en estadios o pistas de carreras; algunos de los más aventurados hombres de negocios incluso consideraron los espacios de playa, dadas sus capacidades ilimitadas para recibir espectadores. Al agrupar varias presentaciones populares en el cartel, un festival podía obtener ganancias que rebasaban cualquier expectativa.[92]

Este tipo de festivales eran gratuitos o el costo de admisión era meramente simbólico. La intención era generar una experiencia en torno a la música, inmersa en la cultura de consumo del rock como producto cultural, tal como afirmó el coproductor del Magic Mountain Music Festival, Mel Lawrence: "como iba a ser un festival, sentimos que tenía que tener una actitud festiva, con arte y puestos en los que la gente pudiera comprar cosas".[93]

La idea de los festivales implicaba también la noción del evento masivo, promovido por los medios de comunicación masiva y producido con fines comerciales. La cultura de masas se encontraba en el seno de estos eventos musicales y orientaba la organización y participación en ellos. A lo largo de la segunda mitad de los años sesenta, pudo observarse el desenvolvimiento de los festivales como producto de consumo. Esto planteó modificaciones al modelo de mercantilización de la cultura juvenil, ya que las dinámicas impuestas también fueron, en muchos casos, apropiadas por los jóvenes a quienes estaban dirigidas.

La compañía organizadora del Magic Mountain Music Festival fue la estación de radio KFRC AM 610. Su motivación principal era, sin embargo, la rivalidad con la estación KMPX. Ésta "comenzaba a generar una nueva escena en San Francisco",[94] en palabras de uno de los asistentes al concierto. El trasfondo de la organización del concierto tenía una base fundamentalmente comercial, relanzar a la KFRC como estación de rock y organizadora de eventos para el nuevo público al que buscaba dirigirse: los jóvenes.

Varios de los personajes que participaron en la organización del Magic Mountain Music Festival conformaron un grupo dedicado a la organización de festivales de rock. Para 1967, el Monterey Pop Festival fue anunciado como un "evento sin fines de lucro", lo cual permitió invitar a la mayoría de los músicos a participar sin paga. Sin embargo, los organizadores obtuvieron al menos 200 mil dólares de

ganancias por la venta de derechos de transmisión a la televisora ABC, sin contar lo recabado por la película del festival de D. A. Pennebacker *Monterey Pop* (1968), filmada con cámaras de 16 mm a color portátiles, equipadas para grabar sonido sincronizado.[95]

La importancia otorgada al registro fílmico se hizo evidente con la emergente segunda presentación de Janis Joplin & The Big Brother Holding Company, a petición del equipo de Pennebacker, pues al no haberle dado importancia en el primer set, habían olvidado filmar su acto para la película.[96]

La realización del documental fue concebida como algo prioritario desde la organización del festival. De ello dependía buena parte de la difusión del evento, junto con las grabaciones en audio de algunas presentaciones. La idea era consolidar las posibilidades de organizar más conciertos de este tipo y también generar un público asistente y consumidor de los productos derivados.

En 1969, los jóvenes empresarios Mel Lawrence, Michael Lang y Artie Kornfeld, invitaron a Joel Rosenman y John Roberts a invertir en una buena "oportunidad para hacer dinero": el Festival de Woodstock, en las afueras de Nueva York.[97] En este caso la intención comercial fue aún más clara, pues se invirtieron aproximadamente un millón y medio de dólares actuales,[98] repartidos entre la renta del espacio, los contratos a los músicos, la publicidad y la realización de un documental. La inversión derivó en pingües ganancias tanto para la promoción de los artistas presentados y sus disqueras, como para la formación de la franquicia y la marca Woodstock. Hasta la fecha continúa siendo redituable para sus organizadores.

"Tres días de paz y música" fue el lema del Festival de Woodstock. La apolítica consigna congregó alrededor de medio millón de personas para presenciar este concierto colectivo. La palabra "paz" fue incluida en los anuncios del festival, como una forma de llamar la atención de aquellos jóvenes involucrados de una u otra forma en los movimientos antibélicos estadounidenses, sobre todo en contra de la guerra de Vietnam (1955-1975). La idea era invitarlos a participar en el consumo de este producto cultural, pretendiendo algún tipo de postura política contestataria, para enmascarar una mera estrategia mercadotécnica.[99]

Para completar las expectativas de capitalizar el proyecto empresarial del festival, el abogado de Woodstock Ventures, Paul Marshall, se acercó al fundador de Atlantic Records, Ahmet Ertegün, para ofrecerle tanto los derechos de grabar el concierto como de filmarlo. Ertegün adquirió la comercialización del audio por 75 mil dólares, pero declinó la oferta de la película. Desesperado por no

poder venderlos a nadie más, Marshall volvió unas semanas antes del concierto con Ertegün y le reiteró la oferta de la filmación por 25 mil dólares. El ejecutivo de Atlantic aceptó.[100]

El gran éxito obtenido por la película *Woodstock* (Michael Wadleigh, 1970) terminó por rendir vastos dividendos a quienes participaron en su elaboración, como recuerda el productor asociado del filme galardonado con un Óscar en 1971, Dale Bell:

> Nadie sabía que nuestra película hippie, *Woodstock*, pagaría sus salarios, mantendría a sus hijos en la escuela, les permitiría tomarse vacaciones, y enriquecería a los accionistas; mucho menos que financiaría el renacimiento de los otrora grandiosos estudios Warner Brothers, revolucionando, a la vez, la industria musical.[101]

Woodstock se convirtió en el más icónico de los festivales de rock estadounidense de los años sesenta. En cierta medida, por los artistas que participaron y los memorables números registrados en el documental de Wadleigh. Pero, sobre todo, porque los organizadores consiguieron cristalizar su empeño y convirtieron este festival en el modelo de negocios y publicidad para los subsecuentes. Si bien el pago por las entradas no recaudó el ingreso previsto, todos los productos derivados del evento lo hicieron y significativamente con mayor provecho de lo esperado. A la postre, Woodstock ha sido el referente de la cultura rockera por excelencia, así como del proyecto empresarial implicado en su desarrollo.

LA ORGANIZACIÓN DEL FESTIVAL DE AVÁNDARO

Al interior de Telesistema Mexicano estos festivales plantearon serias inquietudes comerciales. Si bien no podían sintonizar más que breves fragmentos de los conciertos estadounidenses, la llamada “onda chicana” dio a los programadores televisivos suficiente material para algunas emisiones. La “onda chicana” fue una corriente de rock mexicano que surgió en la frontera con Estados Unidos a raíz del contacto de los músicos mexicanos con los de la costa oeste estadounidense, el rock “psicodélico” de San Francisco. Su característica principal fue interpretar canciones en inglés, la mayoría de su propia autoría.[102]

La Onda de Woodstock fue uno de estos programas de la televisora, y fue transmitido durante tres emisiones matutinas de domingo.[103] Su conductor era Jacobo Zabludovsky. Para entonces, era un comunicador televisivo en ciernes. Apenas el 7 de septiembre de 1970,

a las 11 de la noche, había iniciado la emisión del longevo noticiario *24 Horas* en el canal 2.[104] A la larga, su estilo de dar las noticias impuso un modelo en la televisión mexicana, caracterizado por la cercanía con el gobierno. La doble lealtad de Zabludovsky parecía ilustrarse con los enormes audífonos de diadema con los que acostumbraba salir al aire, "… al servicio de dos jefes: Emilio Azcárraga Milmo y el presidente de la República".[105]

En el programa participaban, además de Luis de Llano y Zabludovsky, algunos otros jóvenes del equipo del director de contenidos del canal 5, como Michell Strauss, Julio Molina, Eduardo Davis Custer, Bob "Orange", Joe Vera, Eli Vera, Carlos Alazraki y en el aspecto más específicamente musical, Jaime Almeida y Óscar Sarquiz.[106]

El esquema comercial de Telesistema Mexicano impulsado por "El Tigre" Azcárraga para generar contenidos propios favoreció tanto a la corriente rockera "chicana" como a la idea de los festivales musicales planteados como oportunidades comerciales para las inquietudes empresariales de algunos jóvenes. Esta coincidencia sirvió, finalmente, para que comenzara la planeación del Festival de Rock y Ruedas en Avándaro.

El sitio donde se planeaba llevar a cabo el concierto tenía el antecedente de que ahí se realizaron las carreras de coches durante los últimos años de la década de los sesenta: el Circuito Avándaro. A pesar de ser tristemente célebres por el fallecimiento del piloto Moisés Solana en 1969, las ediciones previas habían gozado de fama por reunir a importantes referentes del mundo automovilístico.

El joven empresario, gerente general de la Promotora GO S. A., Eduardo López Negrete, vio la oportunidad de reanimar la tradición transcurridos dos años de la muerte del infausto conductor. Para gestionar los permisos necesarios para llevarlo a cabo, aprovechó las buenas relaciones empresariales de su familia con Carlos Hank González. "El profesor", como llamaban a Hank González, se desempeñaba como gobernador del Estado de México (1969-1975) y era la cabeza del Grupo Atlacomulco, integrado por los políticos mexiquenses más poderosos, ambiciosos, corruptos y con mejores vínculos con el mundo empresarial. "El imperio financiero de los Hank abarca desde la distribuidora de Mercedes Benz en México, hasta empresas de transporte, compañías eléctricas, de bienes raíces, financieras y de teléfonos. Según la revista *Forbes*, su fortuna asciende a mil 300 millones de dólares".[107] La alianza entre los López Negrete y Hank González facilitó mucho las gestiones para pedir los permisos al presidente municipal de Valle de Bravo, Juan Montes de Oca, para

llevar a cabo las competencias automovilísticas en septiembre de 1971.

Eduardo López Negrete era muy cercano a Justino Compeán, quien trabajaba en la agencia publicitaria McCann-Erickson y llevaba la cuenta de Coca-Cola en México. Como Compeán trabajaba con la refresquera, pensó en incluirla como patrocinador del revitalizado Circuito Avándaro, tal como lo había hecho el Festival Piedra Roja 1970, en Chile. Ambos jóvenes empresarios discutieron la idea de incluir algunos números musicales como preámbulo a las carreras, para generar un evento más completo, como planteó el propio López Negrete:

> Bueno, esta idea nació gracias a las facilidades que nos han dado las autoridades… Esta idea nació… de uno de los organizadores, que es el señor. Justino Compeán, vicepresidente de la Macan Ericson Stampton (sic), la compañía más grande de publicidad en el mundo. Son los que manejan la publicidad, entre otras cosas, por ejemplo, de la Coca-Cola, Del Monte, de muchísimas compañías.[108]

Fue en este punto en el que Luis de Llano Macedo y Telesistema Mexicano entraron en juego. López Negrete y Compeán se acercaron a él para comentarle su proyecto. De Llano, bien empapado en los ímpetus mercantilizadores de los festivales de rock, rápidamente concretó la idea en lo que llamaron Festival de Rock y Ruedas. Incluso, acordó dedicar el tercer programa de *La Onda de Woodstock* a promocionarlo.

Así quedó integrado el equipo de organización del festival: Eduardo López Negrete como director general del festival, por ser el de los vínculos con el gobierno mexiquense; Luis de Llano como encargado de la parte musical, la promoción en radio y televisión, sonido e iluminación, así como la transmisión en medios, por ser el enlace directo con la televisora; Justino Compeán, como responsable de publicidad y patrocinadores, con especial énfasis en la refresquera Coca-Cola. A ellos se agregó David Dagrosa como responsable de las carreras de coches, pues había participado como corredor de autos en varias de las ediciones anteriores del Circuito Avándaro.[109] El equipo estaba conformado por “juniors”, cada uno bien posicionado en su rubro y con la capacidad de establecer enlaces para obtener el mayor provecho comercial de todos los aspectos del rock y las ruedas.

Con el ingreso de Luis de Llano a la organización del festival, Telesistema Mexicano se convirtió en el gran eje sobre el cual giró la toma de decisiones. Se priorizó la posibilidad de grabar y convertir el concierto en un producto televisivo comercializable, siguiendo el

modelo de los festivales anglosajones como Monterey 1967, Woodstock 1969 y Isle of Wight 1970. Esto quedó asentado claramente en el proceso de planeación, pues originalmente se llevaría a cabo el 5 de septiembre de 1971, pero López Negrete solicitó el cambio al 11 y 12 del mismo mes, lo cual: "se debe básicamente a que las Unidades Crucero de Telesistema Mexicano estarán ocupadas en el Estadio Azteca y por ello no contamos con los servicios de producción para Televisión".[110] Así, la televisora confirmó que llevaba la batuta en la organización del evento, incluso por encima de las autoridades gubernamentales del Estado de México, quienes habían establecido la fecha de antemano. La capacidad de negociación tanto de la emisora de televisión como de los "juniors" organizadores fue un ejemplo fehaciente de los cercanos vínculos establecidos entre la clase empresarial y el poder político.

La intención primordial de llevar a cabo el concierto era la posibilidad de que la televisora lo grabara en videocinta para posteriormente programarlo en la barra juvenil de la emisora. Para empezar, el cuarto programa de *La Onda de Woodstock* estaría completamente dedicado a transmitir lo mejor del festival. Generar contenidos televisivos se convirtió en la principal finalidad del Festival de Rock y Ruedas. De no completarse este objetivo, la organización carecería de sentido, pues la motivación estaba en la visión comercial de Telesistema Mexicano, de Coca-Cola y de las disqueras.

Para difundir el evento, Luis de Llano contactó a sus amigos Joe y Eli Vera para pedirles que diseñaran un póster. Anteriormente, había trabajado con ellos para rediseñar el logotipo del canal 5 de Telesistema Mexicano. El cartel mostraba a un sujeto caminando hacia el horizonte con una guitarra a cuestas. En consonancia con los referentes extranjeros de la televisora para retratar a la juventud, los Vera contactaron a un amigo europeo suyo para servirles de modelo en la fotografía. El afiche fue colocado en la agencia de coches Automex, donde se podían adquirir los boletos para el festival por 25 pesos.[111]

La invitación a participar en el evento fue declinada por el famoso guitarrista Javier Bátiz, al tener programadas actividades previas en el Terraza Casino. Otro de los grupos populares del momento, La Revolución de Emiliano Zapata, también tenía un compromiso agendado previamente. Ante este panorama, un personaje cercano a Luis de Llano, Armando Molina, que se encargaba de manejar algunas de las bandas de la "onda chicana", consiguió armar el programa final con los grupos El Amor, La Tribu, Bandido, Los Dug Dugs, El Epílogo, Tequila, Tinta Blanca, El Ritual, Peace and Love, Los Yaki, Three Souls

in My Mind y Love Army; sin embargo, los últimos no pudieron llegar por un accidente en el camino, así como La Tribu, que fue sustituida por La División del Norte.

Varios músicos que participaron en Avándaro también se quejaron, aunque en otro sentido. Se sentían incómodos con la escasa o nula cantidad de dinero que habían recibido por su participación, a pesar de la evidente intención comercial del festival. Además, el trato con personas enfocadas únicamente en el aprovechamiento económico generó varios roces y quejas sobre los organizadores. En palabras de uno de los miembros del equipo de Luis de Llano, Óscar Sarquiz, en el festival persistió el sentimiento de que:

> Si los organizadores iban a sacar tanto dinero del aprovechamiento de todo esto, no era justo que las bandas percibieran la misma suma simbólica de un festival gratuito […]. A más de uno de los que protestaron se les dijo que se fueran si querían, que no hacían falta en un festival de tanta importancia […] Muchas personas con las que se vieron obligados a tratar no tenían conocimiento ni interés sobre la música y, por lo tanto, obstaculizaron más que ayudar a su labor.[112]

ESTEREOTIPOS Y "ONDEROS"

El heredero de Telesistema Mexicano, Emilio "El Tigre" Azcárraga Milmo, se valió de dos estrategias para intentar restarles poder a los patrocinadores: la importación de contenidos extranjeros y la producción de programas propios, acordes con los estándares de los negocios y las pretensiones locales. Frecuentemente participaban actores y actrices más cercanos a un estereotipo extranjero que a la mayoría de los televidentes mexicanos, como se insistió respecto de las bailarinas de *Discotheque Orfeón A Go Gó*: personajes blancos, rubios, esbeltos y vestidos al estilo de los jóvenes rockeros norteamericanos.

Uno de los personajes que implementó los estándares estereotípicos en la televisora de Azcárraga Milmo fue el chileno Valentín Pimstein, quien tenía una fórmula muy básica para establecer los contenidos televisivos: "lo más barato, lo más simple, lo más rápido".[113] Ésta se conjugaba con otra consigna de un cariz considerablemente racista y clasista: "La trama la debe entender hasta mi sirvienta. Las tramas de las series gringas son para blancos. Nosotros hacemos telenovelas para los indios".[114]

La relación entre Azcárraga Milmo y Pimstein surgió a partir de algunas borracheras compartidas en La Rendija, una cantina a la que "El Tigre" acudía "con niñas muy guapas y unos 20 gorrones…",[115] y

donde Pimstein actuaba como mariachi y quiromántico.

> No es nada difícil leer la suerte porque el 90 por ciento lo dice el libro y lo otro es intuición; y cuando se emborrachaban estos huevones, yo aprovechaba para leerles el futuro como a 10 novias por noche… Y de vez en cuando, además de los pesos, me echaba una canita al aire en los departamentos que a las niñas les habían puesto, casas chicas pues, en las que vivían muy bien.[116]

Azcárraga Milmo invitó a Pimstein a trabajar con él en la venta de autos. Para ello, el chileno contrató a la actriz mexicana Patricia Morán, a la que describía así: "era rubiecita, muy guapa, delgadita, muy bonita… le puse un micrófono y la puse ¡a vender autos!"[117] En la caracterización de Morán quedan claros cuáles eran los parámetros utilizados por Pimstein para evaluar las capacidades laborales de sus empleadas.

El desprecio a los espectadores de Telesistema Mexicano se expresaba en las consideraciones de Pimstein, que los descalificaba así: "el telespectador ni cuenta se da de que cambiaste al actor. Si le pones la misma ropa, el mismo reloj e interpretas el mismo personaje, estás listo; y a los tres días ya no importa si cambiaste o no al actor".[118] Desde luego, en los contenidos de la televisora y en los personajes elegidos para formar parte de ellos, también había criterios clasistas y racistas. Tal como narran Claudia Fernández y Andrew Paxman:

> A Azcárraga no le gustaba el aspecto de las bailarinas de Telesistema Mexicano. La mayoría eran de clase media y de tez morena; según él, parecían prostitutas. Emilio quería chicas esbeltas, de cabello rubio y tez blanca, que hicieran que el programa pareciera más estadounidense y mucho menos mexicano.[119]

Los programas extranjeros fueron el parámetro para construir los estereotipos juveniles en la programación de Telesistema. "Si [Emilio Azcárraga] se encontraba a alguien con muy buena pinta te sugería que lo probaras, que lo analizaras; y si el gallo daba resultados, pues se ganaba el estelar".[120] Por ello, los contenidos producidos por la propia empresa contemplaban la participación de personajes más o menos similares a aquellos. La expectativa en las sucesivas transmisiones de la televisora era que sus cámaras captaran jóvenes como los que buscaban promover: " 'güeritas de falda corta' y chavos contorsionándose al estilo de Mick Jagger, como el vocalista Benny Ibarra del grupo 'Los Yaki' ".[121]

El documental de Alfredo Gurrola, *Avándaro* (1971), filmado en súper 8, es bastante ilustrativo al registrar a los grupos de jóvenes de clases medias y altas que llegaron en sus propios automóviles al

festival e incluso portando banderas estadounidenses. Todos acordes al modelo requerido por la televisión.

Sin embargo, en el mismo documento fílmico aparecieron otros jóvenes, los "onderos" (Figura 2). Ellos se convirtieron en la negación del modelo estereotípico del *American Way of Life*. Provenientes de la clase media, pero, como ya se mencionó, volteaban a ver hacia abajo, al otro sitio al que les dijeron que deberían corresponder sus aspiraciones. Rechazaban el ascenso social y prefirieron imitar a las clases bajas, para abrazar el *marginal way of life* como un desafío a los estereotipos que los medios de comunicación masiva predicaban. Aunque ésta fuera una mera apariencia, quizá porque sólo concebían la alternativa de responder a la moda del *American Way of Life* con la moda de la marginalidad y la protesta, el modelo era claramente distinto, aunque en ambos casos se tratara de una imitación.

Las cámaras de Telesistema Mexicano pretendieron ocupar el sitio protagónico como testigos del festival. Evidente tanto por la negociación del organizador para mover la fecha del concierto conforme a los calendarios de disponibilidad de Telesistema, como por la propia disposición del escenario. En el descampado del terreno de Avándaro, en el valle fue colocado el templete de los músicos en una superficie plana sin ninguna inclinación significativa, a cuatro metros de altura. Una cámara de Telesistema Mexicano flanqueaba cada lado del escenario, como quedó registrado en el documental de Gurrola. Si bien resultaba bastante difícil para cualquier asistente tener una visión clara de lo que sucedía en el escenario, para las cámaras de televisión, el ángulo de observación era directo.

Quedaba claro que el interés de los organizadores estaba puesto en la documentación televisiva del concierto. Pero además la distribución espacial denotaba un gran desprecio por el público y un enorme desinterés por la experiencia del espectador. En cuanto a lo musical, el panorama no era mejor, pues el sonido falló en varios momentos del festival, como ya se mencionó, y, según Enrique Marroquín, terminó por dejar de interesarle a los asistentes: "la música no se pudo apreciar bien en estas condiciones. Daba la impresión de que a buena parte del público no le interesaba".[122]

La presencia de los jóvenes “onderos” en el Festival de Avándaro representaba un desafío a la construcción estereotípica del joven modelo de Telesistema Mexicano, la cual estaba basada en criterios racistas, clasistas y excluyentes.
Foto: Graciela Iturbide (1971), tomada del libro de Graciela Iturbide y Federico Rubli*, Yo estuve en Avándaro,* UNAM/Trilce/Gobierno del Estado de México, México, 2016

Los “onderos” no se conformaron con el papel que los organizadores le asignaron al público como meros espectadores de la grabación televisiva de un inaudible concierto, así que se apropiaron del festival. Su primer acto contestatario fue aparecerse en Avándaro, con su tez morena y su vestimenta sencilla: camisas raídas y sudadas, playeras sin mangas pintadas a mano, pantalones de mezclilla gastados, huaraches de llanta, morrales de tela, pulseras de hilo, de cuero o trozos de tela que también podían ir atados a la frente, cobijas sucias y llenas de lodo tras la lluvia, un cigarro de mariguana en una mano, y en la otra una estopa remojada en tíner o una botella de aguardiente barato.[123] Su mera presencia le echaba en cara, involuntariamente, a las cámaras de televisión, que México no era solamente los estereotipos rubios caucásicos de clase acomodada que “El Tigre” Azcárraga buscaba programar. Eran, además, un recordatorio de que en México no había hippies más que por imitación, pero sí había mucha gente marginada y víctima del “desarrollo estabilizador”.

Una vez que los “onderos” estuvieron en el terreno del festival, posaron para las fotos con el glamour de la suciedad tras caminar por la polvosa carretera. Los hongos alucinógenos y el LSD de los hippies fueron sustituidos por alcohol e inhalantes. A base de chiflidos les hicieron saber a los músicos que el sonido no funcionaba y buscaron

solucionar los errores organizativos escalando las torres de iluminación y la estructura tubular del escenario hasta hacerlos tambalearse.

El miedo a los "onderos" congeló a los organizadores escandalizados por el aspecto de los asistentes, su actitud, la desnudez que alarmó su moral de raigambre católica y por lo ajeno que les resultaba el lenguaje "ñerito":

> Nuestro primer ondero juvenil carecía de originalidad, de ascendencia mítica. Lo único original en él le fue dado por la coincidencia de que el lenguaje de los barrios bajos norteamericanos es semejante al de los barrios bajos mexicanos: ambos vienen de seres que viven al margen de los buenos tiempos ociosos para disfrute de la sociedad. Las distorsiones por el lenguaje en esos barrios son una consecuencia del resentimiento que el medio ambiente crea en sus habitantes. […] El lenguaje de *la onda* es afrenta, reto, desafío a las buenas costumbres […] desconoce sistemas, leyes, porque es creado de lo efímero, es generado para el instante.[124]

La situación hablaba sobre todo de la desconexión entre la cultura ficticia y estereotípica de la televisión y lo que Marcos Mendoza interpretó como "la importancia social del desmadre": "Fue una gran fiesta que demostró la necesidad del relajo entendido como oportunidad única de realización; la importancia social del desmadre como único valor práctico y utilizable en un país en que la protesta organizada y seria está vetada".[125]

Entre los músicos, el "desmadre como protesta" también los llevó a hacer algunos pronunciamientos. Three Souls in My Mind interpretó una canción que en apariencia contradecía la opinión de organizadores como Eduardo López Negrete y Armando Molina. Mientras aquellos buscaban despolitizar a toda costa el concierto, estos músicos aprovecharon la represión de unas semanas antes para presentarse como un grupo de rockeros presuntamente conscientes al interpretar una canción que decía:

> What can a poor boy do
> Except to sing for a rock and roll band

Cause in sleepy London town
There's no place for a street fighting man. No![126]

En realidad, la pieza era bastante complaciente al proponer cantar rock como sustituto de las manifestaciones callejeras y la organización política. Por ello, se hizo evidente la inconsistencia de Three Souls in My Mind al reivindicar esta canción como estandarte de lucha para rendir homenaje a los jóvenes movilizados asesinados. Parecía ser, más bien, una manera de participar en la moda de la canción de protesta y legitimarse con algunos sectores poco críticos de la juventud mexicana.

Pero, la obsequiosa visión de Three Souls tuvo cierta sintonía con una parte del público. Hacia el final del festival, algunos "onderos" se reunieron a fumar mariguana en torno de una especie de ofrenda con un copal encendido y una cruz hecha de ramas. Esta improvisación parecía buscar rendir homenaje a algunos muertos, aunque es tan difusa que lo mismo podría haber estado dedicada a los activistas asesinados que a los rockeros estadounidenses fallecidos por el excesivo consumo de drogas a principios de los años setenta, como Jimi Hendrix, Janis Joplin y Jim Morrison.

La presencia de los "onderos" escandalizó a los dueños de los medios de comunicación porque hizo evidentes sus carencias organizativas y su falta de visión sobre la juventud mexicana, a la que concebían únicamente como un excluyente estereotipo que ellos mismos habían formulado. Avándaro fue para Telesistema Mexicano un golpe de realidad en el momento en que sus cámaras se toparon de frente con los jóvenes que "en vez de tratar de subir" a las aspiraciones del *American Way of Life,* optaron por "bajar hasta 'bajo' " al imitar a las clases marginadas. Esas a las que "El Tigre" despreciaba y buscaba desaparecer de su programación. Por eso no quedó más que ocultar las cintas grabadas por sus cámaras —o desaparecerlas, según Luis de Llano Macedo— y asumir las consecuencias del rotundo fracaso comercial del Festival de Rock y Ruedas. A pesar de ello, los medios de comunicación masiva continuaron buscando formas distintas de capitalizar sus estereotipos racistas, clasistas y excluyentes. Avándaro fue tan sólo el principio del proceso de aprendizaje a prueba y error, en la mercantilización de la cultura juvenil.

CONCLUSIONES

El esfuerzo de los jóvenes empresarios, representantes de los intereses mercantiles de las grandes corporaciones como Telesistema Mexicano, Coca-Cola y las disqueras, derivó en la organización de un festival que resultó ser todo menos lo que habían planeado.

Los organizadores, que ponderaron la grabación de las cámaras de televisión por encima de la experiencia del público, se toparon con los "onderos". Estos jóvenes se apropiaron del concierto, rechazaron el estereotipo construido por los medios de comunicación masiva e involuntariamente llevaron al fracaso la empresa mediática comercial, al menos en esa ocasión. En primera instancia por su mera presencia, incómoda para el artificial discurso sobre la juventud mexicana que la televisora buscaba difundir. Pero también al generar e imponer sus propias dinámicas en el festival. Lo musical quedó en un segundo plano, tal como lo rescataron el cineasta Alfredo Gurrola y sus compañeros superocheros, para darle preponderancia al acontecimiento social y cultural, que por sí mismo implicó un desafío a la moral conservadora de amplios sectores de la sociedad mexicana, representados claramente por el organizador Eduardo López Negrete y Telesistema Mexicano.

Aun cuando la categoría de "onderos" no tiene una clara delimitación económica o de clase social, resulta operativa para referirnos a un modo de ser de una porción de la juventud mexicana de finales de la década de los años sesenta y principios de los años setenta. Éstos expresaron su inconformidad hacia la cultura política, mediática y social mexicana, por medio de la imitación de aquello que se les decía que debían rechazar. Sin embargo, también se diferenciaron en sus formas de disentir respecto de aquellos jóvenes movilizados en 1968 o en el "Halconazo". La mercantilización de la cultura juvenil de esta época pone de relieve la importancia de reconocer la complejidad y la diversidad que ocultan y simplifican los estereotipos fabricados por los medios de comunicación masiva.

Tanto empresarios, como estudiantes politizados, "onderos" y jóvenes consumistas seguidores del *American Way of Life*, formaban parte de un complejo entramado sociocultural. Abordar el fracaso de una empresa comercial en un acontecimiento como el Festival de Avándaro deja pendientes muchas vetas por explorar, pero permite una aproximación para comprender más ampliamente el fenómeno de la mercantilización de la cultura juvenil y la forma en que los jóvenes

de aquella época respondieron a ello.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Camín, Héctor y Lorenzo Meyer, *A la sombra de la Revolución mexicana*, Cal y Arena, México, 1989.

Agustín, José, *La contracultura en México,* Debolsillo, México, 2012.

Alduncin Abitia, Enrique*, Los valores de los mexicanos*, Tomo III: *En busca de una esencia*, Fomento Cultural Banamex/Accival, México, 1993.

Álvarez Garín, Raúl, *La estela de Tlatelolco. Una reconstrucción histórica del movimiento estudiantil del 68*, Itaca, México, 2002.

Arana, Federico, *Guaraches de ante azul*, María Enea, México, 2002.

Bell, Dale (Ed.), *Woodstock: An Inside Look at the Movie that Shook Up the World and Defined a Generation*, Michael Wiese Productions, Los Ángeles, 1999.

Brant, Marley, *Join Together. Forty Years of the Rock Music Festival*, Backbeat Books, Nueva York, 2008.

Calderón, Eligio, Vicente Anaya, Carla Zenzes y José Luis Fernández, *Avándaro: ¿aliviane o movida?,* Extemporáneos, México, 1971.

Careaga, Gabriel, *Mitos y fantasías de la clase media en México*, Joaquín Mortiz, México, 1980.

Carrandi Ortiz, Gabino, *Testimonio de la televisión mexicana*, Diana, México, 1986.

De Llano, Luis, *Expedientes Pop,* Planeta, México, 2016.

Eguizábal, Raúl, "Publicidad y consumo", en *Telos*, Núm. 24, Madrid, 1990.

Fernández, Claudia y Andrew Paxman, *El Tigre. Emilio Azcárraga y su imperio Televisa*, Grijalbo, México, 2013.

Friedlander, Paul y Peter Miller*, Rock and Roll: A Social History*, Westview Press, Colorado, 2006.

García Ramírez, Fernando (Coord.), *Crónica de la publicidad en México 1901-2001*, Clío, México, 2002.

García Riera, Emilio, *Historia del cine mexicano*, SEP, México, 1986.

García Saldaña, Parménides, *En la ruta de la onda,* Jus, México, 2014.

González de Alba, Luis, *Los días y los años*, Era, México, 1971.

González Reimann, Luis, "Ceremonia cósmica, poca música", en *Piedra Rodante*, Núm. 6, México, 30 de octubre de 1971.

Guevara Niebla, Gilberto, *1968: Largo camino a la democracia*, Cal y Arena, México, 2008.

Iturbide, Graciela y Federico Rubli, *Yo estuve en Avándaro,* UNAM/

Trilce/Gobierno del Estado de México, México, 2016.
Jiménez Izquierdo, Juan, *Avándaro, una leyenda*, Eridu, México, 2011.
Marroquín, Enrique, "Dios quiere que llueva para unirnos", en *Piedra Rodante*, Núm. 6, México, 30 de octubre de 1971.
Martínez Medellín, Francisco J., *Televisa: siga la huella*, Claves Latinoamericanas, México, 1989.
Martínez Rodríguez, Jorge, "Opinan profesores de la Universidad", en *Piedra Rodante*, Núm. 6, México, 30 de octubre de 1971.
Mejía Madrid, Fabrizio, *Nación TV. La novela de Televisa,* Grijalbo, México, 2013.
Mendoza, Marcos, "Paz, amor: cortesía de Coca-Cola", en *Piedra Rodante*, Núm. 6, México, 30 de octubre de 1971.
Monsiváis, Carlos, *Días de guardar*, Era, México, 2010.
____, *El 68. La tradición de la resistencia*, Era, México, 2008.
Nivón Ramírez, Raúl, *Medios masivos y comunicación de la XIX Olimpiada de México, 1968*, Tesis de doctorado en historia, El Colegio de México, México, 2016.
Pérez Montfort, Ricardo "Cultura musical y resistencia en México, 1968-1988. La música popular y los medios de comunicación masiva", en Ignacio Sosa y Antoine Rodríguez (Eds.), *Cultura y resistencia en México*, Nostromo, México, 2013.
____, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, CIESAS, México, 2007.
Pluma, José Luis, "Festival de Rock y Ruedas en Avándaro o cómo estuvo la onda", *Ídolos del Rock,* Núm. 78, México, octubre 1971.
Poniatowska, Elena, *La noche de Tlatelolco*, Era, México 1971.
Randall, Margaret, *Los hippies. Expresión de una crisis*, Siglo XXI, México, 1970.
Rodríguez Kuri, Ariel, "Sociedad y cambio cultural, 1960-2000", en Ariel Rodríguez Kuri (Coord.), *México contemporáneo, 1808-2014: La población y la sociedad*, El Colegio de México/Fundación Mapfre/ Fondo de Cultura Económica, México, 2015.
Sarquiz, Óscar, "Humillación, fraude con los músicos", en *Piedra Rodante*, Núm. 6, México, 30 de octubre de 1971.
Scherer, Julio, y Carlos Monsiváis, *Parte de guerra. Tlatelolco 1968. Documentos del general Marcelino García Barragán: los hechos y la historia*, Aguilar, México, 1999.
Sheridan, Guillermo, *Viaje al centro de mi tierra,* Almadía, Oaxaca, 2011.
Sosa Plata, Gabriel, *Días de radio*, Tintable/Secretaría de Cultura, México, 2016.
Spitz, Bob, *Barefoot in Babylon. The Creation of the Woodstock Music*

Festival, 1969, Plume, Nueva York, 2014.
Turrent Díaz, Eduardo, "Ortiz Mena: El desarrollo estabilizador y su principal artífice", en *El Trimestre Económico,* Vol. 66, Núm. 262(2), Fondo de Cultura Económica, México, abril-junio 1999.
Vale, Tere, *Valentín Pimstein. Una vida de telenovela*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2016.
Vázquez Mantecón, Álvaro, *El cine súper 8 en México, 1970-1989*, Filmoteca-UNAM, México, 2012.
Zolov, Eric, *Rebeldes con causa. La contracultura mexicana y la crisis del Estado patriarcal*, Norma, México, 2002.

Fonogramas y material audiovisual

Audio del Festival de Rock y Ruedas, grabado por Telesistema Mexicano, Colección de Alfredo Gurrola.
Fonograma *Avándaro: Por fin… 32 años después*, Bakita Records, México, 2003.
Fonograma Los Locos del Ritmo, *Rock!,* México, Maya, 1960.
Fonograma Los Rebeldes del Rock, *A mí me llaman Popeye*, México, Orfeón, 1963.
Fonograma The Rolling Stones, *Beggars Banquet*, Londres, 1968.
Gurrola, Alfredo, *Avándaro,* Súper 8, México, 1971.
Programa de televisión *Discotheque Orfeón A Go Gó*, 1967.
Reyes, Judith, *Mexique. Crónica mexicana*, Le Chant Du Monde, LDX 7 4421, Francia, 1971.
Scorsese, Martin, *No Direction Home,* Estados Unidos, 2005.
Sin título (Avándaro), 16 mm, Agencia Notimex, Filmoteca-UNAM, 1971.

Material de archivo y entrevistas

Entrevista con Alfredo Gurrola, México, 13 de abril de 2016.
Entrevista con Alfredo Gurrola, México, 21 de mayo de 2016.
Expediente Avándaro, Archivo General de la Nación, Informe del director federal de Seguridad capitán Luis de la Barreda Moreno. Asunto: ESTADO DE MÉXICO, sin fecha.
Informe sobre el Festival de Avándaro, Tomo I, Gobierno del Estado de México, septiembre de 1971.

Hemerografía

"15 narcotraficantes detenidos en Avándaro", *El Heraldo de México,* 12 de septiembre de 1971.
"Detenidos y corre la sangre", *El Sol de México*, 12 de septiembre de 1971.
"Festival de Drogas", *El Universal*, 13 de septiembre de 1971.
"La muerte de Hank González", *Proceso*, 12 de agosto de 2002.
"Nudismo y mariguana", *Excélsior*, 12 de septiembre de 1971.
"Orgía de la decadencia", *El Día*, 15 de septiembre de 1971.
Periódico *Excélsior*, 17 de septiembre de 1970.
Poniatowska, Elena, "Los jóvenes de hoy son los del 68", *La Jornada*, 19 de mayo de 2012.
Revista *Ídolos del rock,* Núm. 78, México, octubre 1971.
"Sodoma", *La Prensa,* 18 de septiembre de 1971.
"Vandalismo", *El Universal*, 13 de septiembre de 1971.

Referencias de internet

Avilés, Juncia, "La respuesta está en el aire: sobre la resignificación de los helicópteros en *El grito,* México 1968*"*. URL: https://colo quiocine.files.wordpress.com/2013/06/juncia-avilecc81s.pdf
Gómez Zúñiga, Anahí, "Avándaro tenía aval de Televisa y del gobierno", *El Universal*, 11/09/2017. URL: https://www.eluniver sal.com.mx/colaboracion/mochilazo-en-el-tiempo/nacion/ sociedad/avandaro-tenia-aval-de-televisa-y-del-gobierno
Newman, Jason, "The Untold and Deeply Stoned Story of the First U.S. Rock Festival" *Rolling Stone*, 17/06/2014. URL: http:// www.rollingstone.com/music/news/the-untold-and-deeply-stoned-story-of-the-first-u-s-rock-festival-20140617.

Robinson, John, "Interview with the organisers of Woodstock Festival", *The Telegraph*, 12/08/2009. URL: https:// www.telegraph.co.uk/culture/music/ rockandpopfeatures/6017442/Interview-with-the-organisers-of-Woodstock-Festival.htmlhttp://www.telegraph.co.uk/culture/ music/rockandpopfeatures/6017442/Interview-with-the-organisers-of-Woodstock-Festival.html

Músicos durante el Encuentro de Jaraneros en Tlacotalpan, Veracruz, 1989
(Foto: RPM)

VIII

El Encuentro de Jaraneros de Tlacotalpan: guiones culturales y construcción de nociones de herencia y revitalización cultural, identidades y resistencia

RAQUEL PARAÍSO
WISCONSIN UNIVERSITY-MADISON

En términos generales, en México, diversos procesos y poderes hegemónicos decidieron cuál sería el destino de varias tradiciones culturales durante el siglo XX, creando representaciones estereotipadas y selectivas de las músicas folclóricas y tradicionales del país. Como ya he analizado en otros trabajos,[1] diferentes condiciones sociopolíticas existentes desde la década de los años treinta hasta los años ochenta del siglo pasado contribuyeron a procesos de recontextualización del son mexicano. Particularmente en las décadas de los años treinta y cuarenta, a través de versiones estereotipadas de sones difundidos por la radio, la televisión y por producciones cinematográficas, se transformó la percepción, producción y contextos de la tradición musical, la cual se adaptó a gustos, espacios y condiciones urbanas. Los contextos sociales de la música tradicional cambiaron rápidamente tras la movilización social producida por la Revolución mexicana. El nacionalismo posrevolucionario, la industria de la música y los ballets folclóricos crearon estereotipos musicales, ejercitaron un control ideológico que afectó tanto las expresiones musicales populares como los mismos gustos musicales, y contribuyeron a la espectacularización de músicas que habían nacido en espacios comunitarios que no conocían de escenarios ni concepciones de la música como espectáculo. Desde mediados del siglo XX, la migración masiva a los centros urbanos y los grandes cambios en las condiciones de vida en general transformaron profundamente tanto las relaciones sociales como las músicas tradicionales. El rock and roll y el jazz tuvieron un gran impacto en la sociedad mexicana de las décadas de los años sesenta y setenta, al

igual que el movimiento de la Nueva Canción Latinoamericana. Durante la siguiente década, a la par que México se enfrentaba a la crisis económica y la devastación causada por el terremoto de 1985 en la Ciudad de México, jóvenes músicos empezaron a buscar su identidad cultural en expresiones culturales de sus propias regiones, en lugar de buscarla en tendencias culturales extranjeras.

Buscando esta conexión con sus propias raíces, jóvenes músicos, investigadores, intelectuales y amantes de la música tradicional contribuyeron a la organización de festivales y proyectos culturales cuyo objetivo era recuperar estéticas y contextos originarios de la música tradicional. Este proceso coincidió también con la nueva mirada que el fenómeno de las músicas del mundo (o *world music*) impuso sobre las músicas tradicionales.

Desde finales de la década de los años ochenta, la organización de festivales de música por parte de instituciones oficiales y privadas significó, entre otras cosas, una respuesta a la precariedad y el abandono de la cultura tradicional y al deterioro de los espacios sociales para la música tradicional tanto en zonas urbanas como rurales. Estos festivales fueron creados como medio para revitalizar y dar visibilidad a culturas y músicas vernáculas; tuvieron que ver con procesos socioculturales tales como la transmisión cultural, y fueron una herramienta importante para construir y reforzar identidades culturales, así como para brindar cohesión social e integración de individuos a grupos que adquirieron fuerza a través de expresiones y experiencias compartidas. Varios de estos festivales recibieron el nombre de “encuentros” para enfatizar la idea de compartir y conectar a nivel social a través de experiencias musicales y personales.

Los encuentros se convirtieron en una herramienta de empoderamiento y cohesión social, construcción de comunidad e identidad. Central a los mismos fue la recuperación y potenciación del fandango —la fiesta y celebración comunitaria donde el son tradicional se vive y engloba una fuerte experiencia social— como núcleo y medio central para la revitalización de la tradición musical del son.

Clave en estos proyectos culturales fueron también las nociones de tradición y transmisión de herencia cultural. Además, los festivales-encuentros de son fueron un medio para reunir a artistas, artesanos, músicos, promotores e investigadores, entre otros, en un espacio en el que se construyeron identidades y se recrearon, vivieron, experimentaron, exploraron y representaron nociones de cultura, herencia cultural y tradición. Como en otras construcciones culturales, ninguna de estas nociones y vivencias fue vivida y experimentada

desde un solo ángulo: la cultura se compra, se vende y se manipula, y junto a ella concepciones como identidad y herencia cultural son parte del conjunto de nociones manejables y maleables.

El Encuentro de Jaraneros de Tlacotalpan es uno de los festivales-encuentros más importantes en el marco de la revitalización del son mexicano de los últimos treinta años. Ideologías, valores y estructuras de poder están presentes en la organización de este evento, el cual es parcialmente patrocinado por instituciones estatales.

Como ya sabemos, nociones y conceptualizaciones de tradición y cultura no son inmutables e inamovibles, sino selectivas. Forman parte de procesos cambiantes. No existe "una tradición", sino, como bien sostiene Raymond Williams, lo que sí subsiste es una "tradición selectiva: una versión intencionalmente selectiva de un determinado pasado y un presente prefigurado que tiene gran poder operativo en el proceso de definición e identificación social y cultural".[2]

Este trabajo investiga de qué manera se articulan los conceptos de cultura, tradición e identidad en el Encuentro de Jaraneros de Tlacotalpan y cómo se elucida una ideología de movilización alrededor de la revitalización, reconstrucción y transmisión, de las herencias culturales y de las músicas tradicionales. Al ser el encuentro un producto cultural, este ensayo se inserta dentro de ciertas teorías mercantilistas de la cultura ya que, además, el son jarocho se ha convertido en los últimos años en un bien de consumo con un valor de compra y venta determinado por un mercado que especula con la cultura.

ENCUENTROS Y PROYECTOS CULTURALES EN EL MARCO DE REVITALIZACIÓN DEL SON MEXICANO DESDE LA DÉCADA DE LOS AÑOS OCHENTA

México cuenta con una larga historia en su forma de establecer una dependencia entre la cultura y el Estado. Hasta al menos la década de los años ochenta se pudieron sentir los efectos de una administración centralizada, el dominio político de un solo partido y un fuerte sentimiento nacionalista sólidamente arraigado desde la década de los años treinta.[3] La centralización estatal de las políticas culturales afectó instituciones (tales como museos, escuelas y bibliotecas) así como programas educativos y de investigación. Por ejemplo, en la década de los años cincuenta, como parte de las políticas culturales gubernamentales, el gobierno mexicano patrocinó y apoyó festivales y espectáculos de danzas regionales que eran consideradas

representativas de la cultura mexicana y se utilizaron para promocionar una "identidad mexicana". Tales proyectos representaban imposiciones verticales de construcciones culturales y agendas políticas cuyos objetivos servían a determinadas estructuras de poder. Un claro ejemplo de esto fueron los ballets folclóricos. Dichos grupos no sólo aplicaron un proceso de selección al amplio espectro de los bailes tradicionales mexicanos, sino que crearon representaciones estereotipadas de las expresiones culturales que, a la larga, afectarían las tradiciones folclóricas en sus regiones de origen.

Podría incluso pensarse que tales festivales y espectáculos eran una continuación de aquellos que la SEP organizaba desde 1926 como parte del sistema de Misiones Culturales como mecanismo de poder instaurado para crear, promover y difundir determinadas formas culturales que servían al proyecto nacionalista posrevolucionario.[4] Así, el proceso de selección y manipulación de la música tradicional se hizo de forma sistemática durante décadas.

Otros encuentros que encajan en este patrón de promoción cultural determinada y ajustada a una agenda política fueron los organizados por la Dirección General de Culturas Populares, el Instituto Nacional Indigenista y el Instituto Nacional de Bellas Artes, donde, tal y como menciona Alcántara, se "recreaban" diversas tradiciones musicales mexicanas para un público masivo.[5] Tales recreaciones recontextualizaron y manipularon de forma deliberada las músicas tradicionales para conformarlas a esquemas vendibles para ese público masivo. En cualquiera de todos estos casos, ¿qué cultura se difunde?, ¿a quién representan las danzas y temas folclóricos seleccionados?, ¿para quién?, ¿quién necesita de tal representación cultural?

Entre otros, Jiménez, Florescano y Pérez Montfort critican con dureza la falta de autonomía de las agencias culturales mexicanas durante el siglo XX.[6] Esta situación de dependencia se traduce en una falta de políticas culturales a largo plazo que puedan ayudar a implementar y apoyar programas culturales duraderos. Importantes instituciones como Conaculta (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes),[7] soporte de varias iniciativas culturales, siguen manteniendo una fuerte dependencia del gobierno y, por lo tanto, de las políticas culturales establecidas por cada administración.

Aunque la música tradicional fue una de las herramientas centrales en la construcción de estereotipos culturales regionales y en la representación de lo "auténticamente mexicano" durante gran parte de la primera mitad del siglo XX, ésta tuvo escasa presencia en la escena cultural mexicana y en los medios de comunicación. Durante la década de 1970, el gobierno mostró cierto interés por la música

tradicional y folclórica, lo cual podría interpretarse, de acuerdo con Pérez Montfort, como una estrategia del presidente populista Luis Echeverría (1970-1976) para satisfacer la necesidad de un nuevo discurso nacionalista que se había ido debilitando en décadas anteriores.[8] A la vez, siguiendo a García Canclini, también podríamos pensarlo como una necesidad de los poderes hegemónicos para prescribir determinados objetos como valiosos —parte de un repertorio convenientemente elegido— con el fin de ejercer determinados mecanismos de poder. Es decir, considerar lo popular como algo preexistente y construido, utilizado por los partidos políticos como estrategia conceptual, tal y como ocurrió en América Latina en general desde la década de los años setenta hasta avanzado el siglo XXI. De esta manera, lo popular se convierte en herramienta para aprovechar su prestigio como representativo de lo tradicional, de una unidad nacional bajo la bandera de un patrimonio único que trasciende divisiones entre clases y etnias, de un "capital cultural" compatible con el desarrollo contemporáneo.[9]

En realidad, fueron pocos los medios a través de los cuales la música tradicional recibió cierta atención: en primer lugar, los músicos del movimiento folclórico y de la Nueva Canción Latinoamericana incluyeron en sus actuaciones músicas folclóricas de diferentes partes de México; en segundo lugar, los trabajos de campo e investigación de músicas tradicionales llevados a cabo por pioneros investigadores. Importantes grabaciones de campo y monografías realizadas por José Raúl Hellmer, Irene Vázquez y Arturo Warman fueron publicadas por el INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia), y Beno Lieberman, Eduardo Llerenas y Enrique Ramírez de Arellano publicaron una de las primeras antologías de sones mexicanos en 1983.[10] Radio Universidad y Radio Educación, asimismo, emitieron música folclórica latinoamericana y, ocasionalmente, música regional mexicana. Con el tiempo, Radio Educación ampliaría la programación dedicada a la música tradicional mexicana y transmitiría en vivo desde los lugares en que encuentros y festivales se llevaban a cabo, lo cual fue muy importante para la promoción de la música tradicional mexicana en general y de ciertos subgéneros de son mexicano en particular.[11]

Sin embargo, la música tradicional no llegó a ocupar un espacio significativo en los medios de comunicación invadidos por el rock and roll, el bolero, la salsa o las rancheras. Junto a la canción latinoamericana, se mantuvo principalmente en peñas folclóricas y "muy pocos grupos tuvieron acceso a los estudios de grabación de las empresas trasnacionales y mexicanas de la industria disquera".[12]

En medio de una profunda crisis económica, la década de los años ochenta trajo cierta apertura en las políticas culturales y el inicio de un proceso de descentralización que se dejaría sentir de diferentes maneras en instituciones gubernamentales y privadas. El entonces presidente de México, Miguel de la Madrid (1982-1988), optó por políticas descentralizadoras en favor del regionalismo, favoreció proyectos culturales en las diferentes regiones del país y trabajó junto a intelectuales y artistas apoyando la revalorización de la diversidad cultural.[13] Uno de los resultados de este proceso, con un impacto cultural considerable, fue la constitución de institutos de cultura en varias estados del país y, a través de éstos, casas de cultura en las que se trabajaría en la revaloración y revitalización de culturas tradicionales.[14]

Además, particularmente a partir de 1985, en gran parte como respuesta a la escasa presencia de la cultura tradicional en el panorama nacional y el deterioro de los espacios sociales, urbanos y rurales, para la práctica, vivencia y circulación de la música, investigadores, músicos y promotores culturales se dieron a la tarea de organizar festivales de música tradicional como vehículos para el intercambio y revitalización de la misma. A esta tarea se unieron algunas instancias gubernamentales; para entonces, Culturas Populares, el Ivec (Instituto Veracruzano de la Cultura) o Conaculta ya habían diseñado diferentes proyectos dirigidos a la recuperación de la música tradicional.[15]

Aparte de la organización de algunos festivales como el de Música Afroantillana o el Festival de Tango en la Ciudad de México por parte del gobierno, muchos de los festivales y proyectos culturales que surgieron desde iniciativas privadas se hicieron con la idea de facilitar el (re)encuentro y reunión de músicos y músicas tradicionales como una forma de recuperación y reivindicación de lo tradicional, la cultura propia.

Tras los profundos cambios en las condiciones de vida y el hacer social de las regiones, los músicos tradicionales se habían ido quedando aislados y dispersos en zonas rurales con escaso acceso a circuitos culturales que facilitaran intercambios y vivencias. Jóvenes músicos y promotores culturales nacidos a mediados de la década de los años cincuenta y principios de los sesenta se dieron cuenta de estos cambios, y en consecuencia, dejaron de mirar hacia la Nueva Canción o el folclorismo de Latinoamérica para dirigir su atención hacia sus propias músicas tradicionales como una manera de explorar sus raíces e identidades: se dieron cuenta de que dichas músicas representaban valores y estéticas de sus antepasados, su pasado, su origen; suponían

un vehículo para descubrir sus propios valores y, a la vez, un medio de expresión propia.

Los festivales también fueron diseñados para compartir y reclamar estéticas y espacios más cercanos a los contextos originales de la música tradicional en general y del son en particular, contextos de los que habían sido alejados por diversos procesos sociales y económicos en los que la comercialización y espectacularización jugaron un importante papel. En este nuevo planteamiento, algunas tradiciones musicales fueron reinventadas.[16] Otras, como el son jarocho, fueron recordadas, recreadas y resignificadas de tal forma que con el tiempo llegaron a alcanzar altas cotas de popularidad en ámbitos nacionales e internacionales. Para los músicos, promotores y amantes de la música tradicional involucrados en este proceso, la música fue "un medio para proveer un sentido de pertenencia",[17] crear un espacio para la interacción e interconexión.

Entre otros autores, López y Mendoza sostienen que los festivales pueden servir como vehículo para diferentes procesos de construcción y mantenimiento de identidades.[18] Éste es el caso de los festivales de música en México, los cuales han creado espacios de conexión, creación y reforzamiento de identidades, así como espacios para presentar y compartir música y cultura tradicionales. Marcado por diferentes intereses y políticas culturales, el encuentro-festival que analizo en este trabajo es un ejemplo de estas motivaciones y sus resultados.

Tanto la organización de festivales como la creación de centros y proyectos culturales y educativos desde la década de los noventa (y especialmente desde el año 2000), responde a lo que considero un proceso de revitalización del son mexicano. En este proceso, la música tradicional es pensada como una poderosa herramienta para reconstruir identidades y recuperar memorias y herencias culturales que ayuden a resignificar prácticas e identidades.

El movimiento de revitalización del son mexicano en general,[19] y el son jarocho en particular, encaja en la teoría de Tamara Livingston sobre los renacimientos musicales. Para Livingston, tales renacimientos son "cualquier movimiento que tiene por objetivo restaurar y preservar una tradición musical que está a punto de desaparecer o que ha sido completamente relegada al pasado".[20] En la revitalización de un sistema musical,[21] un pasado musical es recreado cuando los revitalistas se oponen a corrientes culturales contemporáneas establecidas por los medios de comunicación, se eligen culturas alternativas cuya legitimidad recae en lo que es percibido como auténtico y fiel a la cultura elegida.[22] Livingston basa

su teoría sobre la revitalización de culturas musicales en varios ejes: *1)* la existencia de un grupo clave de individuos o pequeños grupos de revitalistas; *2)* informantes o fuentes originales (ej. grabaciones históricas); *3)* una ideología y un discurso de revitalización; *4)* un grupo de seguidores que forma la base de la comunidad revitalista; *5)* actividades revitalizadoras como organizaciones, festivales, competencias, y *6)* actividades comerciales o actividades sin fines de lucro que alimenten el mercado revitalista.

Coincidiendo con muchos de estos rubros, algunas de las principales ideas tras la revitalización del son jarocho han sido el trabajar con viejos jaraneros para aprender y recordar las formas antiguas de tocar; favorecer contextos para la música más cercanos a aquellos en los que la música tradicional se gestó; reestablecer el fandango como la celebración colectiva en la que la música, el baile y la versada sirvan como medio para la vivencia y transmisión de herencias culturales; y la consolidación de un discurso, una ideología y una conciencia de comunidad jarocha. Actividades tales como la organización de encuentros, festivales, talleres y proyectos educativos, construcción de instrumentos, grabaciones, conferencias y publicaciones contribuyeron al proceso y crearon espacios y medios para el aprendizaje y la difusión del son jarocho. Los músicos del llamado movimiento jaranero[23] apostaron por su revitalización utilizando todas estas iniciativas. Además, el discurso de la desaparición de las tradiciones añadió valor a tales actividades.[24]

Como ya se mencionó, una de las piezas centrales en el proceso de revitalización ha sido el reclamar el son y la cultura tradicional como una forma de descubrir valores culturales que se habían ido perdiendo a lo largo de los años, debido no sólo a procesos económicos y culturales globalizantes, sino a otras condiciones sociales. Este movimiento también ha tenido mucho que ver con el interés de músicos e intelectuales que han invertido en la construcción de tradiciones musicales resignificadas a nivel musical y social, y en un discurso intelectual sobre tales tradiciones. Tal discurso ha afectado aspectos performativos y no performativos, musicales y contextuales de las expresiones musicales. También ha llevado al despliegue y reconstrucción de escenas musicales renovadas.[25]

En la actualidad, en el revivir de las tradiciones musicales regionales que se está llevando a cabo, hay un intento por alejarse de estereotipos (de ejecución instrumental, canto y baile, por ejemplo), conceptualizaciones y procesos de recontextualización del pasado. A veces estos intentos no han sido satisfactorios y se han creado otros estereotipos musicales y extramusicales. Aunque diferentes regiones

culturales[26] han experimentado distintas trayectorias en el proceso, todas comparten denominadores comunes: el rescate de los sones antiguos, prácticas de ejecución y estilos de baile, la construcción de instrumentos musicales utilizando técnicas antiguas y la reintroducción de instrumentos que habían "desaparecido", el restablecimiento de la poesía improvisada y, especialmente, la reapropiación de la tradición musical como una expresión de la comunidad con la fiesta comunitaria o fandango en su núcleo.

El fandango es considerado la plataforma social y comunitaria donde se vive, crea y recrea el son, la experiencia músico-afectiva que el son convoca. En él se comparte el conocimiento y se vive la cultura tradicional y su memoria en sus múltiples expresiones. Reúne música, poesía y baile en un espacio creativo en el que, simbióticamente, estos tres elementos son significativos y significados, la tarima en el centro del espacio cataliza la experiencia colectiva. Si alguno de estos elementos no está presente, la tradición musical sufre el proceso de recontextualización que sufrió en el pasado, el debilitamiento y la pérdida de su significado social, cultural y simbólico.

El fandango lleva a un primer plano el carácter participativo[27] del son jarocho y se sitúa en el centro de la tradición musical. Es un espacio en el que todos pueden participar en diferentes ámbitos: tocando, cantando, bailando, como espectadores, colaborando en la preparación, etcétera. Visto de esta manera, la etnomusicóloga Gottfried Hesketh lo describe como un ritual integrador que conecta experiencias individuales y sociales, y estructura comportamientos sociales a través de la práctica musical.[28]

El filósofo francés Pierre Bourdieu define *habitus* como "una disposición que genera prácticas significativas y percepciones que otorgan significados",[29] es decir, una disposición internalizada que conlleva lo que ha sido directamente aprendido y que condiciona prácticas culturales. En este sentido, podríamos entender el fandango como un producto del habitus, y las normas y el comportamiento de los participantes como su resultado. Prácticas y significados son modelados por el pasado, o al menos por nuestra percepción de éstos. El aspecto ritual de los fandangos se hace explícito a través de convenciones que se aprenden participando en ellos.

La comunidad que se ha llegado a formar alrededor del son y de la música tradicional se construye a través de la música y comparte gustos y actividades. Tal comunidad se ha ido forjando y enriqueciendo a través de la creación de festivales, encuentros y proyectos culturales en las diferentes regiones. La membresía a tal comunidad está determinada por una participación voluntaria en este

tipo de eventos y compromisos con diferentes proyectos educativos, algunos altruistas, otros patrocinados por el Estado.[30]

La noción de transmisión del patrimonio cultural y la necesidad de conectar con un pasado que informe el presente son claves en este proceso de revitalización del son. Como ya describí anteriormente, algunos de los principales actores de esta reactivación han sido músicos, intelectuales y educadores que, frente a los rápidos cambios en los contextos sociales, se dieron cuenta de la necesidad de reconectar con sus propias raíces culturales. Por ejemplo, los promotores culturales y músicos jarochos Arturo Barradas y Margarita Saldaña Santos iniciaron Los Soneros del Tesechoacán al darse cuenta de que quedaban muy pocos músicos jarochos en la región alrededor del río Tesechoacán. Barradas comenta:

> Lo que pasaba es que ya nos estábamos quedando sin músicos en la zona de nosotros y como que lo primero fue hacer una especie de censo de qué había, qué nos quedaba. Y a partir de ahí, empezar a registrar los modos, las formas, los usos de tocar de cada quien y ya sobre eso comenzar a caminar, un poco mostrárselo a los muchachos para que cada quien fuera también creando su manera.[31]

Proyectos culturales en la Huasteca, Sotavento y Tierra Caliente de Guerrero y Michoacán han sido fundamentales en la revitalización cultural de la música tradicional. Muchos de estos proyectos involucraron la inclusión de viejos músicos como portadores de la tradición y representantes fundamentales de la idea de transmisión cultural, es decir, la recreación de un pasado a través de recuerdos transmitidos por quienes nacieron durante o pocos años después de la Revolución mexicana. En este panorama de recuperación del pasado y la memoria cultural, debemos situarnos en un sistema de relaciones oblicuas más que lineales para poder contextualizar y entender lo que es transmitido de aquello que pudo haber sido, lo que se recuerda, de qué forma se transmite y cómo es recibido. No podemos dejar de tener en cuenta que la memoria es selectiva y que “la pureza” de recuerdos o de nociones esencialistas no existe.

Junto a festivales y proyectos culturales, la publicación de material discográfico, grabaciones de campo, trabajos académicos y de divulgación, conciertos, foros y conferencias han conseguido reunir a historiadores, lingüistas, antropólogos y etnomusicólogos y con ello ampliar el alcance histórico y cultural de estudios sobre el tema, así como reafirmar de forma más crítica la importancia del son en el panorama actual de la música mexicana. Así, este enfoque intelectual también ha contribuido a este nuevo escenario en el que la música se

resignifica e incorpora nuevos discursos.

Además de ser una estrategia de procesos de recuperación de tradiciones, la cantidad de grabaciones y publicaciones que ha aparecido desde el año 2000 es tal vez indicativa de un cambio en la aproximación de la investigación musical en México y de la conceptualización de la música tradicional, con enfoques que reconsideran de forma más consciente y crítica la necesidad de prestar una mirada más atenta a las culturas musicales desde los contextos y procesos sociales específicos en las que cobran vida, y tratando de alejarse de enfoques europeizantes y esencialistas. Las nuevas publicaciones han ayudado a despertar el interés por el estudio de expresiones regionales, locales y microlocales de diferentes tradiciones musicales.

A pesar de las políticas culturales, poderes e ideologías dominantes que establecen pautas de trabajo y organización tanto en investigaciones como en encuentros y proyectos culturales, se está luchando por incorporar puntos de vista más incluyentes. Sin embargo, no se nos puede olvidar que tales procesos nunca son lineales ni simples. Detrás de todos estos procesos de revitalización de tradiciones musicales existen múltiples motivaciones y ejercicios de poder.

En los siguientes apartados analizo la historia del Encuentro de Jaraneros y cómo los conceptos de identidad y tradición tanto en el evento como en el discurso del son jarocho en general han sido y son construidos alrededor de nociones de pertenencia, memoria, herencia y transmisión cultural. Se reflexiona también sobre la cultura jarocha y el Encuentro de Jaraneros como bien de consumo, y analizo nociones de música participativa y escénica, tema que a menudo es materia de conversación y debate entre músicos e intelectuales.

35 AÑOS DE ENCUENTRO Y DE MOVIMIENTO JARANERO

En la actualidad, el Encuentro de Jaraneros de Tlacotalpan es, discursivamente hablando, representativo de la música y cultura jarocha. En la década de los años noventa fue un referente para muchos otros encuentros que se realizaron en el centro y sur de Veracruz, y desde el año 2004, con el inicio de Fidel Herrera Beltrán como gobernador (2004-2010), fue utilizado por el gobierno de Veracruz para promover la marca Veracruz y vender turismo cultural.

Es un evento que atrae a unas treinta mil personas a Tlacotalpan, una localidad con una población de 13 mil habitantes en el sureste del

estado de Veracruz, dentro de los límites de la cuenca del río Papaloapan. En esta pequeña y hermosísima ciudad patrimonio cultural de la humanidad desde 1998, la infraestructura para dar cabida a participantes y al turismo cultural es precaria, y el espacio es compartido con los turistas que llegan atraídos por la fiesta de la Candelaria y la "pamplonada". Aunque el encuentro fue durante muchos años uno de los eventos musicales anuales más esperados por músicos y participantes, su atractivo se fue desvaneciendo con los años debido, en parte, a la masificación y turistificación, así como a una organización deficiente con dificultades para ajustarse a nuevas necesidades y tendencias, a "acomodar la diversidad".[32]

Tlacotalpan, Veracruz
(Foto RPM)

El primer Encuentro de Jaraneros de Tlacotalpan se llevó a cabo en 1979 y fue organizado por el conocido folclorista Salvador "El Negro" Ojeda (1931-2011) y el arquitecto Humberto Aguirre Tinoco (1931-2011), oriundo de Tlacotalpan y quien en aquel momento era director de la Casa de Cultura Agustín Lara. El Encuentro fue originalmente pensado como un concurso de son jarocho y la

iniciativa tuvo el apoyo de Radio Educación, el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) y el gobierno del estado de Veracruz.[33] La idea original del concurso pronto se sustituyó por la de llevar a cabo un encuentro musical con el fin de mostrar la rica diversidad de estilos locales que existían dentro del son jarocho tradicional, a la vez que se eliminaba el proceso de selección que realiza un jurado y que va implícito en los concursos. Además, se decidió que el evento se hiciera coincidir con la celebración de la Virgen de la Candelaria el 2 de febrero en Tlacotalpan.

Desde 1979, jaraneros y decimistas se reúnen del 31 de enero al 2 de febrero para escuchar música, tocar, bailar, improvisar décimas, encontrarse con amigos, participar en charlas y talleres de música jarocha, escuchar presentaciones de trabajos editoriales y discográficos, o atender homenajes o conciertos de reconocidos músicos dentro del circuito cultural de la música jarocha. En la actualidad, la mayor parte de la programación musical del encuentro es organizada por el grupo Siquisirí A. C.,[34] la Casa de Cultura Agustín Lara, el ayuntamiento de Tlacotalpan y el Ivec.

Son varios los foros donde se llevan a cabo los conciertos y presentaciones editoriales y discográficas. En la Plaza Doña Martha se encuentra el foro central donde tienen lugar presentaciones de grupos y decimistas. La programación de dicho foro corre a cargo, principalmente, de Diego López Vergara. Estas presentaciones comienzan a las seis de la tarde y finalizan de madrugada. Generalmente tocan tres o cuatro grupos, a los que les sigue un decimista. Cada grupo tiene un tiempo limitado por lo que solamente presentan tres sones cada uno. En el foro de la Casa de Cultura Agustín Lara se presentan conferencias, documentales y publicaciones editoriales y discográficas. Es el foro en el que se muestran los trabajos patrocinados por el Ivec, producciones independientes y algunos conciertos. Además, existe un foro en la plaza de la Candelaria para otras presentaciones musicales y el foro Guillermo Cházaro Lagos (en el parque Zaragoza). Este último, establecido en 1984, está dirigido en la actualidad por el decimista Mario Cruz Lara y se destina principalmente para improvisadores y decimistas. Otros espacios como el centro cultural Luz de Noche, dirigido por Diego Cruz Terán, han ampliado su programación para ofrecer presentaciones musicales, editoriales y discográficas, conferencias y exposiciones fotográficas. Por otra parte, desde que en el año 2004 el gobierno de Veracruz utilizara el Encuentro de Jaraneros como plataforma propagandística, se creó otro escenario alternativo en el que se han presentado artistas que atraen a un público multitudinario

que nada tiene que ver con el son jarocho tradicional alrededor del cual nació el evento. En el año 2016, con el estado de Veracruz en bancarrota por la gestión política y el robo sistematizado de fondos estatales por parte del gobernador Javier Duarte (2010-2016), el recorte drástico de los fondos destinados a cultura afectó de manera notoria la programación de éste y otros encuentros.

El número de participantes ha crecido de forma considerable en los últimos años. Durante los tres días del encuentro, la actividad es incesante y las calles de Tlacotalpan se transforman en una fiesta constante. Además de música, la cabalgata tradicional, el paseo de la Virgen de la Candelaria por el río Papaloapan el día dos y otras actividades específicas de la fiesta, atraen a gran número de turistas. Es en la cabalgata y en el paseo de la virgen donde se puede apreciar un espectacular despliegue de elementos considerados tradicionalmente como típicos y representativos de lo jarocho, especialmente la pareja vestida de blanco, los accesorios de la vestimenta, el ornato, el porte de los jinetes al cabalgar, los propios caballos evocando el oficio de la charrería.[35] El centro de la ciudad se transforma en un devenir de gentes, un sinfín de puestos de comida, bebida, juguetes, artesanías. En foros como el de la Casa de Cultura o Doña Martha, no falta la venta de instrumentos musicales que se utilizan en el son jarocho, producciones discográficas y editoriales, así como ropa, calzado y todo tipo de accesorios que forman parte del engranaje musical y contextual de lo jarocho y la construcción que de ello se ha hecho de forma acelerada en los últimos años.

Según diferentes autores, tanto el son jarocho como el movimiento jaranero de los últimos 35 años no podrían entenderse sin el Encuentro de Jaraneros, el cual puso en contacto a generaciones de mayores y de jóvenes, y fue crucial en la renovación del son jarocho. Sirvió como plataforma para reivindicar el son jarocho como una expresión cultural legítima, estimular y asegurar su continuidad, dar a conocer la rica variedad de expresiones regionales del género y restaurar el fandango como la ocasión para la celebración. Además, en un principio, el encuentro empoderó a los viejos jaraneros creando un espacio para que pudieran tocar y reconectaran con otros jaraneros,[36] y abrió el espacio para que grupos de jóvenes pudieran vivir y experimentar el son jarocho. También colocó en el centro del escenario al son jarocho como género híbrido cuyas raíces africanas y campesinas habían sido enmascaradas con la imagen estereotipada que se había creado durante las décadas de los años treinta y cuarenta. Tanto musical como socialmente, el Encuentro de Jaraneros ha sido crucial como punto de encuentro para músicos de diferentes

zonas rurales de Veracruz.

Así, la historia del encuentro tiene una paralela en la trayectoria del son jarocho y el movimiento jaranero de las últimas tres décadas. Como si hubiera habido una necesidad de reunir y canalizar fuerzas, varias fueron las circunstancias durante la década de los años setenta que prepararon el camino para la renovación del son jarocho y los encuentros musicales para finales de esa década. En primer lugar, aunque hubo músicos que emigraron a la Ciudad de México en los años de las décadas de 1930 y 1940 y que regresaron a sus lugares de origen en Veracruz trayendo un son que ya se había transformado, otros músicos que vivían en las zonas rurales de Veracruz seguían tocando, aunque de forma aislada, un son jarocho más apegado a formas tradicionales de ejecución y vivencia del mismo. Otros actores clave en esta renovación fueron grupos como Mono Blanco, el cual, junto al poeta y músico Arcadio Hidalgo[37] comenzó a tocar un son jarocho a la antigua usanza; el trabajo de Radio Educación grabando y emitiendo desde comunidades rurales, así como los primeros encuentros como el de Tlacotalpan; y el gobierno de Veracruz y entidades nacionales tales como Culturas Populares y el INBA promoviendo la cultura tradicional. También fue significativa la investigación etnográfica y grabaciones de campo llevadas a cabo por varios intelectuales. Una de estas grabaciones, *Sones de Veracruz,* realizada por Arturo Warman bajo el patrocinio del INAH, apareció en 1969 y fue decisiva en el desarrollo y revitalización del son jarocho y del movimiento jaranero.[38] Esta grabación dio a conocer la rica variedad de expresiones y sutilezas del género, al igual que diferentes estilos interpretativos ejecutados por músicos que casi en el olvido, habían estado tocando esta música por generaciones. Presentó también las posibilidades artísticas del son, la sutil combinación de poesía y música que finalmente funcionó como imán para que otros músicos se acercaran a este género de música tradicional.

Esta grabación hizo público un son jarocho diferente al que habían dado a conocer los grupos sotaventinos que emigraron a la Ciudad de México durante los años treinta y cuarenta, grupos que transformaron el son jarocho tradicional en uno que llamaron “blanco”, “urbano”, “comercial”, para adaptarlo a las demandas de público y escenarios capitalinos. Un caso muy conocido es el del Trío Medellín de Lorenzo Barcelata, Andrés Huesca y Lino Chávez. Este trío construiría uno de los estereotipos más manidos del son jarocho: transformaron su interpretaciones para tocar más rápido y de forma virtuosística, redujeron el número de versos en los sones y diseñaron un arpa más grande que permitiera al arpista tocar de pie y tener una tesitura más

amplia.[39] Las largas improvisaciones instrumentales también desaparecieron y, además, se creó una imagen estereotipada del músico jarocho vestido con pantalón blanco y guayabera blanca, paliacate rojo al cuello y sombrero de cuatro pedradas, de carácter dicharachero, alegre y picaresco. Por su parte, las mujeres vestían sus trajes de fiesta, trajes blancos originalmente pensados y diseñados para eventos especiales como bodas y fiestas: blusa bordada, enaguas de encaje y falda ancha y oleada con encajes y bordados, un chal de seda también bordado y un mandil generalmente de terciopelo negro. Abanico adornado con encaje, lazos y adornos vistosos en el pelo y arracadas completaban este vestido. Este son jarocho, virtuosístico y comercial, fue el que popularizaron los ballets folclóricos[40] y el cine mexicano de las décadas de los años cuarenta, cincuenta y sesenta.[41]

Recientemente, como parte de la nueva lectura y visión más crítica del son jarocho y su historia, he podido ver cómo diversos ballets folclóricos están incluyendo números en los que las mujeres visten un traje más sencillo, similar al que utilizan las mujeres jarochas en la actualidad: blusa de manga corta, blanca o de otros colores y con encaje en el cuello y en las mangas, enaguas de puntas bordadas y una falda de diferentes colores. Curiosamente, este nuevo vestir también se ha convertido en un bien de consumo. La ropa hecha a mano forma parte del mercado creado alrededor del movimiento cultural del son jarocho. Desde zapatos bordados a enaguas con puntas de encaje, el mercado es amplio y la posmodernidad y sus movimientos oblicuos también llegan a un mundo en el que lo tradicional y lo contemporáneo se desdibuja en una relación de múltiples conexiones.

Como vemos, ya desde finales de la década de los años veinte hubo intentos de resituar el son jarocho en otros escenarios y contextos en los que se adaptaron las formas tradicionales a los nuevos espacios de mercantilización. Consecuentemente, la renovación del son jarocho a finales de la década de los años setenta tuvo como objetivo, como bien señala el historiador Álvaro Alcántara López, “romper inercias que apuntaban al no reconocimiento del son campesino como una expresión cultural válida, rica y socialmente importante”.[42]

Varios investigadores y músicos sostienen que el encuentro y el movimiento jaranero pasaron por una serie de etapas.[43] Alcántara López señala que el son jarocho vivió cuatro etapas, las cuales coinciden a grandes rasgos con la periodización que Pérez Montfort y Barradas señalan. La primera de estas etapas es la que va de 1970 hasta mediados de la década de 1980. Una de las ideas principales detrás de esta primera fase fue la de trabajar con la vieja generación de jaraneros para recordar las viejas formas de ejecutar el son y

reintegrar el fandango como la ocasión comunitaria para vivir el son, de manera que música, baile y versada constituyeran un medio para la transmisión de la herencia cultural. En este aspecto fue importante, por ejemplo, el trabajo de Mono Blanco en sus múltiples giras apoyadas por instituciones oficiales, así como la promoción que el grupo hizo para promover el fandango en rancherías y pequeñas comunidades del sur de Veracruz.[44]

En una segunda fase, de 1985 a 1993 aproximadamente, el movimiento del son jarocho se consolidó a nivel regional. Aumentó el número de intérpretes de diferentes partes del estado de Veracruz que llegó al encuentro. Esta diversidad visibilizó los múltiples estilos de ejecución, canto y baile, así como la variedad de instrumentos musicales, afinaciones y amplitud de repertorios regionales. Para Barradas,[45] el elemento más importante en esta fase fue la consolidación de una "conciencia colectiva jarocha", la cual, en mi opinión, se tradujo entre las generaciones más jóvenes en acción politizada canalizada principalmente a través de la reivindicación de la música como una declaración de apropiación cultural.

La tercera fase del movimiento jaranero y del encuentro tuvo lugar de 1993 a 2000. Este periodo se caracterizó por la expansión nacional y la consolidación del son a nivel regional, especialmente en el centro de Veracruz. La labor de la Unidad Regional de Acayucan en el impulso de la música tradicional fue importantísima. Los apoyos para la recuperación y el crecimiento del son jarocho fueron fundamentales y, como mencioné anteriormente, coinciden con planteamientos generales del movimiento de revitalización tales como la creación de talleres, la reinserción de viejos jaraneros y pensar el son como expresión cultural comunitaria.[46] El encuentro se convirtió en un evento masivo en el que las actuaciones en el foro de la Plaza Doña Martha se prolongaban hasta las tres o las cuatro de la mañana debido al gran número de grupos. En esta etapa coincidió la formación de grupos de proyección nacional e internacional como Chuchumbé y Son de Madera, y la consolidación de otros grupos que ya estaban en la escena musical como Mono Blanco, Zacamandú, Siquisirí y Los Parientes de Playa Vicente, entre muchos otros. Para entonces, estos grupos contaban un catálogo discográfico que les permitió llegar a audiencias a nivel regional, nacional e internacional. Muchos otros encuentros de jaraneros surgieron a nivel local y regional, los cuales abrieron otros escenarios para otros estilos, repertorios e interpretaciones del son jarocho. Se puso de moda tocar jarocho. Fue un género apropiado por muchos otros grupos en la Ciudad de México y fue popularizado por grupos que tenían giras nacionales e

internacionales en las que se tocaba, sobre todo, el son al estilo tradicional. A partir de esta etapa no sólo el Encuentro de Jaraneros creció de forma acelerada; muchos otros encuentros también triplicaron el número de músicos y participantes.

Por último, la cuarta fase en la historia del son jarocho comenzó alrededor de 2000 y continúa hasta la actualidad, con una rápida aceleración de transformaciones en los últimos seis años: los grupos jarochos ya mencionados (y otros muchos) se unieron al circuito de músicas del mundo; se formó un gran número de nuevos grupos en Veracruz,[47] en otras partes de México (particularmente en la Ciudad de México), en Estados Unidos y en otros países. La era digital y los medios de comunicación introdujeron nuevos foros de discusión e intercambio de información. El son jarocho se convirtió en un género trasnacional, en un bien de consumo. En Estados Unidos, por ejemplo, se comenzaron a organizar anualmente talleres, conciertos y conferencias alrededor del son jarocho. En la actualidad, ciertos grupos o artistas "de élite" acaparan esos circuitos culturales en los que se articula un son jarocho construido y deconstruido intelectualmente, diseñado para ser enseñado, discutido, argumentado. Como producto de consumo, se ha convertido en un bien cultural que engloba varios discursos, que se compra y se vende con valor añadido dependiendo de quién lo produzca y la reputación de dicho productor.

Músicos del Fandango de Tlacotalpan
(Foto RPM)

Con su maleabilidad y sus múltiples expresiones, el son jarocho se ha convertido para muchos jóvenes en símbolo de resistencia. La apropiación cultural a través de la reivindicación de la música como algo propio adquiere un fuerte significado en la voz de jóvenes músicos que asumen lo que implica tocar y vivir el son jarocho con un sentido de identidad que trasciende lo jarocho y apunta a una identidad cargada de "mexicanidad". Un caso concreto de esto se puede apreciar entre muchos jóvenes chicanos que en la actualidad abrazan el son jarocho como bandera de dicha mexicanidad y para quienes el género musical se ha convertido en nicho de resistencia cultural, una herramienta para explorar y expresar ideologías políticas, la versada y el imaginario jarocho como expresión de lo propio.

Uno de los aspectos negativos de esta última etapa ha sido la disminución de músicos en las zonas rurales de Veracruz,[48] la invisibilización sistemática de éstos y su ausencia en el Encuentro de Jaraneros, lo cual se traduce en la exigua transmisión de conocimientos y la falta de diversidad de estilos regionales de son

jarocho a nivel musical, dancístico y poético. La reducida participación de estos músicos comunitarios se debe, en parte, a que la convocatoria para participar en el encuentro comenzó a hacerse por internet, lo cual limitó las posibilidades de participación a quienes tenían acceso a una computadora e internet, a quienes podían llenar una solicitud escrita y enviarla electrónicamente.

La dinámica más personal y sencilla de participación de años anteriores se perdió, ya que ahora, sólo quienes se registraban podían tocar en el foro principal de la Plaza Doña Martha y recibir alojamiento y comida durante los días que durara el encuentro. Como podemos imaginar, para muchos jaraneros de las comunidades fue difícil (si no imposible) viajar y pagarse el alojamiento y comidas durante tres días en una ciudad donde la falta de infraestructura encarece los establecimientos y servicios. Además, los viejos jaraneros fácilmente podían verse excluidos de los fandangos en los que participaban jaraneros más jóvenes que desconocían las normas básicas del respeto a la edad, entre otras. Igualmente, bien podían sentirse excluidos por las nuevas formas y estilos de tocar ya que, en general, la velocidad de los sones fue acelerándose como resultado de las nuevas generaciones de músicos, quienes incorporaron nuevos elementos virtuosísticos en el fandango que se alejan de los patrones de ejecución tradicional,[49] y como transplante del virtuosismo que se ha ido desplegando en las formas de ejecución en el escenario o en grabaciones.

El Encuentro de Jaraneros ha sido un escaparate en el que se han podido ver todas esas dinámicas a lo largo de los años, así como los cambios que ha experimentado el son jarocho a nivel musical (inclusión de instrumentos musicales que no formaban parte de la instrumentación tradicional, fusión con otros estilos musicales, etcétera) y extramusical marcados no sólo por la estructura y dinámica del festival, sino por las políticas culturales. El número de participantes en los primeros encuentros era muy reducido. A mediados de la década de los años ochenta, el número de grupos no debía ser numeroso. Como relata Pérez Montfort, para las siete de la noche era cuando el ambiente comenzaba a mejorar:

> Llegan los conjuntos poco a poco, a ver lo que va a suceder. Algunos se acercan directamente al tablado y preguntan cuándo les tocará subirse. Mientras empieza la música unos voluntarios van por la tarima y la ponen frente al lugar en donde están los micrófonos: todo está listo para que empiece el fandango.[50]

Un número reducido de músicos contribuía a que todo el encuentro fuera más personal. Asimismo, al ser el evento mucho más pequeño, la

participación del público era mayor y cercana: “El ruido de la tarima apenas si deja escuchar la música. Los espectadores hacen sus comentarios a voz en cuello y, uno tras otro, los piropos, las risas, los aplausos, los gritos de emoción y de alegría contagian la vibración de la fiesta”.[51]

Como señala Alcántara López, a comienzos de la década de los años noventa fue notoria la presencia de los grupos campesinos. Había menos grupos y más oportunidades de subir al escenario, algo que comenzó a perderse a mediados de esa década debido a la masificación:

> A mí me tocó ver lo que era la colita de la presencia de los grupos campesinos en los encuentros [...] Ver la enorme cantidad de riqueza, de formas de cantar, de afinar, del repertorio. En el 95 o 96 a mí me tocó subir al escenario hasta tres veces, e incluso nos daban una lanita por tocar. Después del 95 ya no se pudo. En el 95 o 96 empezamos a tocar los encuentros maratónicos que acababan a la una, las dos, las tres, las cuatro de la mañana como han llegado a acabar.[52]

En la actualidad, varios son los retos generados por la expansión del movimiento jaranero en general y la masificación del encuentro en particular. Uno de ellos es la ligereza con la que se llegó a entender la función y el significado del fandango como pieza central de la tradición musical. Como ya he mencionado con anterioridad, el fandango encarna el son jarocho en su totalidad, es decir, el aspecto social, el musical (conjunto instrumental y ejecución), el literario (canto e improvisación de versos) y el baile en la tarima. Demuestra el carácter participativo del son jarocho y representa el núcleo de la tradición: es un espacio donde todo el mundo puede participar a diferentes niveles (tocando, cantando, bailando, siendo espectador activo, colaborando económicamente en su preparación, etcétera).

Si bien la expansión del Encuentro de Jaraneros ha beneficiado la tradición musical en el sentido de que ha ayudado a la recuperación de la misma, conceptos básicos vividos a través del fandango tales como el compartir, la construcción de la comunidad y la transmisión de conocimientos y herencia cultural han disminuido en los últimos diez años. En la actualidad, los fandangos del Encuentro de Jaraneros han perdido el carácter ritual y comunitario que originalmente tenían, han dejado de ser incluyentes y participativos. Además, estos fandangos están atravesados por políticas de control y poder, tanto los que comenzó a organizar en San Miguelito a partir del año 2005 el grupo Siquisirí, como los que desde 2007 dirige Mono Blanco en el Centro Cultural Luz de Noche. Aunque este fandango también se ha masificado, sigue siendo uno de los espacios alternativos a los que

acude “la élite de los jaraneros”, músicos muy conocidos y respetados en el ámbito del son jarocho que formaron parte del movimiento jaranero inicial y que son parte de sus estructuras de poder.

Con el fin de remediar esta falta de significado y ofrecer otras alternativas, nuevos proyectos están apareciendo. Un ejemplo es el proyecto de “fandangos temáticos” que el grupo Estanzuela comenzó en 2015. Para fortalecer la presencia de diferentes generaciones en el fandango y visibilizar el son jarocho de diferentes comunidades de Veracruz, Estanzuela organiza cada día de encuentro un fandango que se lleva a cabo en diferentes barrios de la ciudad y que en 2017 fijaron en el recién inaugurado centro cultural El Retiro. Cada día, el fandango es dirigido por un grupo diferente.[53] Organizado como proyecto independiente, los fondos económicos se consiguieron a través de cooperación voluntaria (por internet) para poder cubrir gastos de viaje, alojamiento y alimentación. Como proyecto sustentable, también trata de incentivar el consumo local.

Existen otras circunstancias que también son preocupantes en el Encuentro de Jaraneros. El promotor cultural Ricardo Perry critica con dureza la facilidad con la que cualquier grupo puede inscribirse para tocar en el escenario,[54] lo cual ha provocado que los jóvenes ávidos por tocar aprendan lo mínimo —sólo unos cuantos sones— para una presentación, en lugar de estudiar con profundidad y compromiso el amplio y rico espectro musical del son jarocho. Por otra parte, para jóvenes comprometidos con el son jarocho, el deseo de tocar en un escenario en Tlacotalpan refleja valores tales como el respeto a la opinión de la “comunidad sonera”. Para el joven y virtuoso requintista Kevin Leyva Trujano, por ejemplo, tocar en el encuentro significa la validación de un trabajo, el reto de la aceptación y casi el “rito de iniciación” por el que un joven sonero ha de pasar. Leyva Trujano comenta:

> Tocar en Tlacotalpan es como un sueño para los nuevos grupos: es como un examen para ver si pasas la prueba, ya que el público es un público que gusta del son y te califica. Es un foro muy importante, pues es el puente para que nuevas tocadas se abran y para que la gente te vaya conociendo.[55]

Actualmente, muchos piensan que el Encuentro de Jaraneros ha perdido la conexión histórica con las comunidades y ha dejado de ser un espacio de reciprocidad, experiencia y conocimiento compartido, lo cual se ve como una amenaza a nociones fundamentales como intercambio, transmisión cultural y construcción/refuerzo de comunidad en la concepción del son jarocho como tradición cultural. Mientras que el crecimiento del movimiento jaranero ha supuesto una

importante revalorización y renacimiento de la tradición, muchos sostienen que los cambios que se han producido[56] no son necesariamente buenos para la tradición, los músicos o las comunidades,[57] y sostienen que los encuentros se han convertido en un bien de consumo, eventos extremadamente comercializados y carentes de un mensaje cultural coherente.

La falta de apoyo económico y las condiciones en que se organiza el Encuentro de Jaraneros en la actualidad también son criticadas. Esta crítica cobra relevancia si pensamos que fue la organización de éste y otros encuentros lo que atrajo la atención de muchos al son jarocho, o si pensamos que la inversión que el gobierno de Veracruz ha puesto en el encuentro ha sido muy inequitativa ya que dicha inversión ha resultado principalmente en espectáculos que presentan a artistas de proyección popular y que no tienen mucha conexión con el mundo jarocho. En 2014, por ejemplo, en uno de los conciertos que se llevó a cabo en el foro que se creó para estos artistas, se gastó el equivalente al presupuesto total para los grupos que llegaron a tocar al foro de Doña Marta durante los tres días de Encuentro de Jaraneros.

En cierto sentido, la apropiación de ese espacio por parte del gobierno de Veracruz coloca a Tlacotalpan en el circuito de festivales utilizados como reclamo turístico en los que se especula con el patrimonio cultural tal y como ocurre en Cumbre Tajín (Veracruz) o la Guelaguetza (Oaxaca).[58] Aunque con mucho menos presupuesto y un despliegue de recursos materiales más discreto, el Encuentro de Jaraneros en Tlacotalpan es un reclamo para músicos, jaraneros nacionales y extranjeros, amantes de la música y otros turistas que llegan atraídos por la propaganda. Quienes han asistido durante años al encuentro, conocen la naturaleza de cada foro y los lugares donde pueden reunirse con los músicos con quienes llevan años compartiendo la experiencia. Quienes llegan por primera vez, han de navegar entre espacios, foros, públicos y actividades masificadas por la afluencia de visitantes que llegan atraídos por la música, para celebrar a la Virgen de la Candelaria y su tradicional paseo por el río Papaloapan, para la pamplonada o, simplemente, la fiesta.

Con el gobernador Fidel Herrera Beltrán (2004-2010), el turismo cultural vendió la marca Veracruz a través de proyectos como Cumbre Tajín, el Carnaval de Veracruz y la Candelaria en Tlacotalpan. Ese turismo cultural se vendió a través de medios de difusión y de la mercantilización y promoción turística del patrimonio cultural. Al igual que otros eventos marcados por la turistificación cultural, Tlacotalpan se convirtió en “capital simbólico colectivo” con su Encuentro de Jaraneros y la fiesta de la Virgen de la Candelaria como

“marcas distintivas especiales vinculadas a un lugar”[59] y con una significativa capacidad de atracción de flujos de capital. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en la Guelaguetza, Cumbre Tajín y otros festivales y eventos cuyas músicas han sufrido el efecto de la turistificación, de forma que es el turismo el que incide directamente en las músicas tradicionales,[60] en Tlacotalpan los procesos son distintos. Aunque el Encuentro de Jaraneros ha sufrido los efectos de la masificación, los cambios y transformaciones por los que pasa no se deben tanto a un turismo masivo, sino a procesos internos de cambio y regeneración dentro del movimiento jaranero. Además de los conciertos que organiza el gobierno de Veracruz, la programación de los foros sigue estando a cargo de Diego López Vergara (Doña Martha), Mario Cruz Lara (Decimistas) y la Casa de Cultura/Ivec. Como ya se dijo anteriormente, el son jarocho sí se ha convertido en bien de consumo o *commodity* y sí se negocia con todos los objetos materiales e inmateriales que moviliza.

Aparte de la mencionada estandarización endémica que incide directamente en aspectos musicales y extramusicales del son jarocho, la masificación en el Encuentro de Jaraneros conlleva otros problemas como la recurrente desconexión entre música y contextos de origen de ésta, es decir, la falta de conocimiento y acercamiento de los jóvenes a las comunidades, a las formas de vida y a los contextos sociales de donde emanó esta cultura musical. A pesar del discurso del movimiento jaranero, la tarea sigue pendiente. Se ha recuperado y se ha dado a conocer una parte de lo rural, lo tradicional, pero mucho ha sido ignorado.[61]

Aunque algunos piensan que el *boom* del son jarocho hoy día es “caótico y de trayectoria impredecible”,[62] creo que su expansión es un reflejo de la existencia de innumerables intérpretes y de la variedad de tendencias desarrolladas por muchos jóvenes que buscan en lo jarocho una nueva voz para expresar una resignificación de su identidad, jarocha en algunos casos, mexicana en otros, solidaria y comunitaria. El encuentro es un portal para la expresión y búsqueda de tales necesidades, así como un medio donde se especula con el producto cultural y los artículos de compraventa, materiales e inmateriales.

NOCIONES DE IDENTIDAD Y TRADICIÓN EN EL DISCURSO JAROCHO Y EN EL ENCUENTRO DE JARANEROS. QUÉ CULTURA SE COMPRA Y QUÉ SE VENDE

> Bienvenidos al Encuentro de Jaraneros […] La parte musical del Encuentro de Jaraneros de Tlacotalpan es una de las actividades de mayor aporte a la cultura,

evento que se celebra desde hace tres décadas con el objetivo principal de preservar el son jarocho como la música folclórica propia de la región.

Con esta cita daba inicio la invitación al treinta aniversario del encuentro en 2009. Específicamente, ¿a qué cultura se refiere?, ¿qué se está "preservando"?, ¿qué tradición? Tanto en esta cita como en el evento en general, el concepto de cultura que se maneja es el de un conjunto de significaciones que da sentido a una persona y a su forma de actuar. Ese concepto de cultura se entreteje con el de identidad (individual), entendida como la comprensión de uno mismo y de las formas de vida particulares y específicas que se generan a través de la interacción social.[63] Por otra parte, la identidad cultural es entendida como hábitos seleccionados por un determinado grupo para representarse a sí mismo y a los demás.[64] Para muchas de las personas con las que he convivido y conversado en mi trabajo de campo en la región, ser jarocho es una forma de vivir y un marco de referencia para entender el mundo. Esta noción de jarocho sugiere también la de habitus que ya vimos, la disposición internalizada que condiciona prácticas culturales,[65] lo cual no implica que la identidad jarocha sea fija, sino construida, una representación subjetiva dentro de un contexto sociocultural particular.

La agencia del grupo es especialmente importante en una concepción posmoderna de lo jarocho como una noción incluyente que informa expresiones culturales como manifestaciones políticas de pertenencia y de apropiación cultural. La adherencia (física o conceptual) a un colectivo jarocho ha sido reforzada por un discurso dominante sobre la identidad y la cultura jarochas en el que las concepciones de tradición y modernidad son redefinidas y discutidas. Fandangos, encuentros, festivales y grupos de internet constituidos y mantenidos a través de las redes sociales funcionan como espacios para compartir, intercambiar, construir, discutir y consumir la cultura jarocha.

Junto a los conceptos de identidad y cultura, el concepto de tradición está muy presente en el discurso de lo jarocho. En general, la noción de tradición es vista como un todo inclusivo en el que hay continuidad, experimentación, recreación de lo antiguo y producción de lo nuevo. Mientras algunos músicos sostienen que una tradición debe renovarse para que no muera, otros insisten en la necesidad de seguir la tradición muy de cerca, la cual sólo se aprende y se alimenta conviviendo con quienes han sido portadores de ella durante muchos años, en el ambiente en que éstos viven, la comunidad. Aunque estas dos concepciones de la tradición puedan parecer opuestas, creo que ambas son complementarias: solamente cuando se conoce de cerca la

tradición es cuando puede ser renovada y recreada.

La noción de tradición como algo fijo y como una convención atemporal ya fue objeto de reformulaciones desde que la obra de Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *The Invention of Tradition,*[66] presentó la concepción de tradición como prácticas culturales en constante proceso de cambio, negociación y redefinición, una nueva forma de pensar el pasado —real o inventado— y darle continuidad.[67] En el marco del Encuentro de Jaraneros y del imaginario jarocho, el significado del recuerdo se refuerza, lo cual incide directamente en la construcción de lo identitario. Como dice John R. Gillis:

> […] el significado fundamental de cualquier identidad personal o de grupo es sustentado por el recuerdo [...] Lo que se recuerda es definido por la identidad que se asume [...] y los recuerdos y las identidades no son cosas fijas sino representaciones o construcciones subjetivas más que objetivas de la realidad.[68]

Entender la tradición como "una constante interpretación del pasado",[69] siempre inventado y reinventado por grupos mayoritarios y minoritarios a través de contextos históricos cambiantes, nos permite establecer parámetros flexibles para comprender los cambios que ocurren con el tiempo en los aspectos musicales y extramusicales de la tradición jarocha. Es decir, la noción de tradición como fluida permite la negociación de las ideas, da paso a la modernidad y más que nada, a la inclusión de relaciones interculturales. De hecho, el Encuentro de Jaraneros podría ser visto como una negociación de significados culturales y concepciones de la tradición, un espacio en el que la identidad jarocha es culturalmente dinámica y contextualmente determinada, y donde se articula, se crea y se experimenta con la cultura jarocha.

En este marco en el que la concepción de tradición asume un marco flexible de inclusión y la identidad jarocha la porosidad de una identidad posmoderna, la cultura jarocha que gravita en torno al son jarocho se convierte en un bien de mercado que no puede pensarse fuera de la esfera de lo comercial y de la dinámica económica de los bienes de consumo. Como apunta De Teresa parafraseando a Polanyi, los grandes cambios que provocó el desarrollo del capitalismo supusieron la incrustación de la sociedad en la dinámica del mercado, con lo cual, los ámbitos sociales y culturales, entre otros, son susceptibles de comercialización.[70] La producción cultural es impensable en circuitos independientes y la cultura es un producto de mercado con el que se especula y se ajusta constantemente a las leyes de la oferta y la demanda. Las tendencias culturales, en constante flujo, dependen de políticas de comunicación y de mercado que

influencian repertorios, estéticas, ejecuciones y formas. Los medios de comunicación y los procesos globalizantes son fundamentales en dichas tendencias y en las discusiones acerca de identidades y tradiciones, ya que disuelven y estrechan las barreras geográficas, a la vez que provocan la producción de lo local.

El Encuentro de Jaraneros se compra y se vende a través de internet, a través de discursos en los que la identidad jarocha y la tradición musical se utilizan como bandera de autenticidades. El encuentro se ha convertido en un escenario para mostrar las últimas tendencias musicales dentro del género, la producción cultural condicionada por agencias individuales u oficiales y determinada por el mercado de la oferta, y la demanda de un producto cultural que está de moda: se venden talleres, conferencias, instrumentos musicales, discos y videos sobre el son jarocho, lo de antes y lo de ahora, músicos y grupos con propuestas musicales tradicionales o contemporáneas. Se vende lo jarocho, una determinada forma de ser, de comportarse, de vestir, de participar, todo lo cual está determinado por una comercialización del producto material e inmaterial. Se vende una forma de pensar lo tradicional porque entra dentro de un discurso de recuperación o de renovación. El discurso de lo jarocho y su identidad se compra y se vende. La publicidad construye el producto cultural, y como objeto de venta, el comprador lo consume para hacerse a sí mismo y formar parte de ese imaginario y discurso sobre la identidad jarocha, la pertenencia a un lugar, un espacio, un grupo humano.

Es evidente que, como argumenta Pérez Montfort y como hemos visto anteriormente, la preocupación por la conceptualización de la identidad en un espacio socioeconómico y cultural determinado no sólo responde a las necesidades de un grupo social específico en un momento histórico, sino que también tiene que ver con las tendencias intelectuales en dichos momentos y dentro de grupos sociales definidos.[71] Así, la identidad jarocha surge de un deseo común por establecer lazos dentro de una comunidad real o imaginada, mantener o forjar vínculos que son percibidos como abandonados por la sociedad moderna en general. Por lo tanto, la contribución intelectual del imaginario jarocho busca reconectar lo viejo y lo nuevo, trata de mover la tradición hacia delante a través del conocimiento y el respeto por la herencia cultural y, a la vez, la inclusión de lo nuevo. Es precisamente a partir de esa forma de contemplar identidad y tradición como se puede llevar a cabo un proceso de innovación. Esto ofrece un espacio de cambio y entendimiento de las relaciones entre los actores fundamentales en el proceso formativo cultural.[72]

Irónicamente, el proceso de recontextualización que sufrió la tradición musical en la década de los años cincuenta parece repetirse, aunque con otros estereotipos y estandarizaciones tanto a nivel musical como extramusical.[73] A medida que el son jarocho adquiere popularidad y crece el número de grupos que lo ejecutan, el Encuentro de Jaraneros presenta grandes retos debido a su masificación y a la desconexión y el desconocimiento que muchos músicos participantes tienen de las formas y vivencia del son jarocho en contextos comunitarios.

Al igual que en otras tradiciones de carácter participativo, en el mundo jarocho se concede mayor prioridad al derecho a la participación que a los ideales estéticos o a la música ejecutada en sí.[74] El Encuentro de Jaraneros es un espacio en el que hay cabida para el músico profesional, el amateur, el semiamateur, el aficionado. Todo el mundo puede tocar, cantar, bailar, improvisar versos. Sin embargo, la diferencia entre las ocasiones participativas y escénicas son importantes. Mientras que tocar en un fandango está abierto a todos (a pesar de que existan normas internas), las presentaciones en un escenario requieren otro enfoque tanto del material musical a ejecutar como de la presentación misma. Los requisitos de la experiencia participativa son otros.

Si el son jarocho era originalmente música de carácter participativo y esencialmente comunitario, ¿cómo negociar esto con su transformación en música de escenario?, ¿cómo reconciliar las prácticas participativas con su actual masificación y demandas a nivel presentacional? Creo que existe una responsabilidad compartida de músicos, organizadores y público: el reclamar una representación coherente e inclusiva de la tradición del son jarocho en el Encuentro de Jaraneros, tanto en el escenario como en el fandango.

Debido a que muchos músicos, intelectuales y activistas culturales sienten que les corresponde una parte del hacer y ser del encuentro y del movimiento jaranero —a pesar de lo abstracto del sentido de pertenencia—, muchos culpan de los fallos de organización a quienes tomaron las riendas de ésta en 1995, el grupo Siquisirí y en particular, su decimista y requintista Diego López Vergara. Lo que comenzó como una reunión de amigos, una fiesta comunitaria y una reunión de músicos se convirtió en un exceso, sobre todo, de músicos deseando tocar en un escenario.

En la actualidad, el Encuentro de Jaraneros es un escenario en el que interactúan todas las ideas mencionadas anteriormente. Aunque se pueda pensar como víctima de su propio éxito y a pesar de que ha perdido el favor de muchos por la masificación y por la misma

organización del evento, sigue siendo referencial. A pesar de que haya tantos grupos que se presentan y que cada grupo sólo pueda tocar tres sones, a pesar de que se toquen versiones estandarizadas de los mismos sones, a pesar de que cualquier grupo que se inscriba a través de internet —lo cual es de por sí problemático— tenga acceso al escenario, a pesar de que los fandangos que tienen lugar una vez que terminan las actuaciones sean masivos y hayan perdido su función social y significado, y a pesar de la falta de infraestructura en la ciudad misma, jaraneros de todas partes siguen llegando al evento y Tlacotalpan sigue siendo un punto de encuentro.

Joven Jaranero en el Encuentro de Tlacotalpan
(Foto RPM)

Aparte del hecho de que en los últimos años el encuentro refleje un *boom* caótico, su importancia no puede ser menospreciada: fue una herramienta importante en la renovación de la tradición y de los procesos culturales e identitarios de lo jarocho, y sigue siendo un espacio donde converge la producción cultural jarocha del momento. Si la música y el baile son excelentes vehículos de representación y refuerzo de las identidades de grupo, y el evento musical (el encuentro-festival) un catalizador en el que se experimentan (procesos de) identidad, memorias colectivas y tradición, el Encuentro de Jaraneros es un espacio sónico y social en el que tienen lugar tales

experiencias y procesos. En él se compra, se vende y se especula con la cultura jarocha, así como con nociones de identidad y tradición. La memoria colectiva crea nuevas narrativas, fluidas y contextuales, alrededor de la cultura jarocha que se articulan dentro de ese espacio.

El Encuentro de Tlacotalpan se ha convertido en una de las manifestaciones culturales ligadas a la identidad que se recrean como exhibición genuina con el fin de atraer distintas variantes de consumo cultural, el cual está potenciado por el marketing alrededor de la música e identidad jarochas. En los últimos 35 años de movimiento jaranero y de revitalización del son jarocho, procesos de popularización y mercantilización del género, entre otros factores, han cambiado el espacio sónico, sociocultural y económico del mismo. Los encuentros y los proyectos culturales son formas de producción cultural. Informados por una herencia cultural, añaden valor a formas culturales. Tales valores están conformados por estructuras de poder determinadas por movimientos sociales y económicos dominantes en el mundo actual.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Tinoco, Humberto, "Reflexiones sobre el Encuentro de Jaraneros", en *La manta y la raya*, Época I, Núm. 0, Tepoztlán, octubre 2015, pp. 15-20.

Alba, Francisco y Joseph E. Potter, "Population and Development in Mexico since 1940: An Interpretation", en *Population and Development Review*, Vol. 12, Núm. 1, Population Council, Nueva York, marzo 1986.

Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste,* Harvard University Press, Cambridge, 1984.

Camastra, Caterina, "También cultivo una flor. Don Arcadio Hidalgo: semblanza de un trovador jarocho", *La palabra y el hombre*, Núm. 133, Universidad Veracruzana, enero-marzo 2005.

Camp, Roderic Ai, "The Time of the Technocrats and Deconstruction of the Revolution", en Michael C. Meyer y William H. Beezley (Eds.), *The Oxford History of Mexico*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.

Castro García, Antonio, y Ana Zarina Palafox (Productores), *Tlacotalpan, 30 años de Encuentro: Recuento de reflexiones*, Tierra: Tiempo y Contratiempo, México, 2008, DVD.

Cohen, Ira J., "Structuration Theory and Social Praxis", en Anthony Giddens y Jonathan H. Turner (Eds.), *Social Theory Today,* Stanford

University Press, Stanford, 1987.
Desmond, Jane C., “Embodying Difference: Issues in Dance and Cultural Studies”, en Celeste Fraser Delgado y José Esteban Muñoz (Eds.), *Everynight Life: Culture and Dance in Latin/o America*, Duke University Press, Durham, 1997.
Duffy, Michelle, “Performing Identity Within a Multicultural Framework”, en *Social & Cultural Geography*, Vol. 6, Núm. 5, Taylor & Francis, 2005.
Figueroa Hernández, Rafael, *Son Jarocho: Guía histórico-musical*, Conaculta/Fonca, Xalapa, 2007.
Flores Mercado, Georgina, y E. Fernando Nava L. (Comps.), *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México*, UNAM-IIS, México, 2016.
García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Paidós, Buenos Aires, 1989.
García Díaz, Bernardo, *Tlacotalpan y el renacimiento del son jarocho en Sotavento*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2016.
García Díaz, Bernardo y Horacio Guadarrama Olivera, *Breve historia del Instituto Veracruzano de la Cultura,* Tomo I: *Los primeros XV años,* Gobierno del Estado de Veracruz /Instituto Veracruzano de la Cultura, Veracruz, 2012.
Gottfried Hesketh, Jessica, “El fandango veracruzano: performance escénico y festivo”, ponencia presentada en el XXVIII Congreso Internacional de la Latin American Studies Association (LASA), Río de Janeiro, junio 2009.
Gillis, John R. (Ed.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1994.
Guilbault, Jocelyn, “On Redefining the ‘Local’ Through World Music”, en *The World of Music*, Vol. 35, Núm. 2, Verlag für Wissenschaft und Bildung, Berlín, 1993.
Handler, Richard y Jocelyn Linnekin, “Tradition, Genuine or Spurious”, en *Journal of American Folklore*, Vol. 97, Núm. 385, American Folklore Society, Bloomington, 1984.
Handler, Richard, “Is ‘Identity’ a Useful Cross-Cultural Concept?”, en John Gillis (Ed.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1994.
Harvey, David, *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*, Akal, Madrid, 2007.
Hellier-Tinoco, Ruth, *Embodying Mexico: Tourism, Nationalism and Performance,* Oxford University Press, Nueva York, 2011.
Hobsbawm, Eric, y Terence Ranger (Eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Nueva York, 1983.

Hutchinson, Sydney, “The Ballet Folklórico de México and the Construction of the Mexican Nation through Dance”, en Olga Nájera-Ramírez, Norma E. Cantú y Brenda M. Romero (Eds.), *Dancing Across Borders: Danzas y Bailes Mexicanos*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago, 2009.

Jiménez, Lucina y Enrique Florescano, “Las instituciones culturales: logros y desafíos”, en Francisco Toledo, Enrique Florescano y José Woldenberg (Coords.), *Cultura mexicana: revisión y prospectiva*, Taurus, México, 2008.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara, “Theorizing Heritage”, *Ethnomusicology*, Vol. 39, Núm. 3, Society for Ethnomusicology, 1995.

Livingston, Tamara E., “Music Revivals: Towards a General Theory”, en *Ethnomusicology*, Vol. 43, Núm. 1, Society for Ethnomusicology, 1999.

López, Ana M., “On Rhythms and Borders”, en Celeste Fraser Delgado y José Esteban Muñoz (Eds.), *Everynight Life: Culture and Dance in Latin/o America*, Duke University Press, Durham, 1997.

Mageo, Jeannette, “Myth, Cultural Identity, and Ethnopolitics: Samoa and the Tongan ‘Empire’ ”, en *Journal of Anthropological Research*, Vol. 58, Núm. 4, University of New Mexico, Albuquerque, 2002.

Mendoza, Vicente T., *Panorama de la música tradicional de México,* UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1956.

Mendoza, Zoila S., “Defining Folklore: Mestizo and Indigenous Identities on the Move”, en *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 17, Núm. 2, Society for Latin American Studies, mayo 1998.

Nájera-Ramírez, Olga, “Staging Authenticity: Theorizing the Development of Mexican Folklórico Dance”, en Olga Nájera-Ramírez, Norma E. Cantú y Brenda M. Romero (Eds.), *Dancing Across Borders: Danzas y Bailes Mexicanos*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago, 2009.

Paraíso, Raquel, “Florear la tarima: un espacio para la poesía, la música y el baile en prácticas resignificadas de son jarocho”, en *Revista de Literaturas Populares*, Año XV, Núm. 2, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México, julio-diciembre 2015.

____, “ReContextualizing Traditions and the Construction of Social Identities through Music and Dance: a Fandango in Huetamo, Michoacán”, en K. Meira Goldberg y Antoni Pizà (Eds.), *The Global Reach of the Fandango in Music, Song and Dance: Spaniards, Indians, Africans and Gypsies*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2016.

Pascoe, Juan, *La mona*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003.

Pérez Montfort, Ricardo, *Tlacotalpan, la Virgen de la Candelaria y los sones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

____, "Testimonios del son jarocho y del fandango: apuntes y reflexiones sobre el resurgimiento de una tradición regional hacia finales del siglo XX", en *Antropología,* Núm. 66, INAH, México, 2002.

____, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, CIESAS, México, 2007.

____, "Auge y crisis del nacionalismo cultural mexicano, 1930-1960", en Ricardo Pérez Montfort (Coord.), *México contemporáneo, 1808-2014,* Tomo IV: *La cultura*, El Colegio de México/Fundación Mapfre/Fondo de Cultura Económica, México, 2015.

____, "Introducción. Las claves: dos siglos de cultura mexicana, 1810-2010", en Ricardo Pérez Montfort (Coord.), *México contemporáneo, 1808-2014,* Tomo IV: *La cultura*, El Colegio de México/Fundación Mapfre/Fondo de Cultura Económica, México, 2015.

____, *El fandango y sus cultivadores. Ensayos y testimonios,* Editorial Académica Española, Saarbrücken, 2015.

Rice, Timothy, "Reflections on Music and Identity in *Ethnomusicology*", en *Muzikologija/Musicology*, Núm. 7, Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrado, 2007.

Rosenberg, Neil V. (Ed.), *Transforming Traditions: Folk Music Revivals Examined*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago, 1993.

Schnell, Steven M., "Creating Narratives of Place and Identity in 'Little Sweden, U.S.A.' ", en *Geographical Review,* Vol. 93, Núm. 1, American Geographical Society, Nueva York, 2003.

Stanford, Thomas, "La música popular de México", en Julio Estrada (Ed.), *La música de México,* Vol. 5: *Periodo contemporáneo*, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1984.

Toledo Guzmán, Liliana, *El programa de música de las Misiones Culturales: su inscripción en las políticas integracionistas posrevolucionarias y en la construcción del nacionalismo musical mexicano (1921-1932),* Tesis de maestría en historia, El Colegio de Morelos, Cuernavaca, 2017.

Turino, Thomas, *Music as Social Life: The Politics of Participation*, University of Chicago Press, Chicago, 2008.

____, "Structure, Context, and Strategy in Musical Ethnography", en *Ethnomusicology,* Vol. 34, Núm. 3, Society for Ethnomusicology, 1990.

Warman, Arturo, *Sones de Veracruz*, CD 06, *Testimonio Musical de México,* INAH/Ediciones Pentagrama, 10ª ed., 2002 (1969), México.

Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford University Press,

Nueva York, 1977.

Referencias en internet

Barradas, Arturo, “El movimiento del son jarocho”, en *Soneros del Tesechocán* (blog), 16/11/2010. URL: http://sonerosdeltesechoacan.blogspot.mx/2010/11/el-movimiento-del-son-jarocho_16.html

Gutiérrez, Gilberto, “La tradición en el tercer milenio”, en *El Fandango Jarocho: Un Mundo de Vida* (blog) 21/09/2009. URL: https://mundodevida.wordpress.com/2009/09/21/la-tradicion-en-el-tercer-milenio/

Moreno Nájera, Andrés, “El fandango en la región de los Tuxtla”, en *El Fandango Jarocho: Un Mundo de Vida* (blog), 17/07/2009. URL: http://mundodevida.wordpress.com/category/ponencias/page/9/

Trío norteño
(Colección particular)

IX

Prácticas musicales para consumo global, o cuando las músicas tradicionales se convirtieron en *world music*

ÁLVARO ALCÁNTARA LÓPEZ
INAH/Veracruz

DE LIVERPOOL A BENARÉS: LA FUSIÓN MUSICAL DE DOS MUNDOS

Podría ser alguna otra, pero tomemos la canción "Within You Without You", grabada por The Beatles en 1967, como uno de los primeros episodios de lo que hoy se conoce como *world music*, al menos en una de sus acepciones conocidas: la de fusión de tradiciones musicales.[1] Aquella pieza, aparecida en el célebre disco del cuarteto de Liverpool, *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*, contó con la participación del músico hindú Ravi Shankar, quien apenas un año antes de la referida grabación había conocido a George Harrison, convirtiéndose casi de inmediato en su maestro del sitar.

La presencia de Shankar en aquel álbum, su aparición ese mismo año en el Monterey Pop Festival,[2] y dos años más tarde, en el mítico festival de Woodstock, influirían decisivamente para hacer de este músico una celebridad mundial convirtiéndolo, con el paso del tiempo, en uno de los principales representantes de la *world music*.[3] Shankar nació en Benarés, India, el 7 de abril de 1920, y tras abandonar su carrera de bailarín, se dedicó de lleno a la música, realizando sus primeras grabaciones en la década de los años cuarenta para la compañía discográfica inglesa HMV, y entre 1956 y 1960, llevó a cabo sus primeras giras en Europa, interpretando repertorios de la música clásica indostaní.[4]

Ubicar "Within You Without You" como un acontecimiento musical fundacional de la *world music* debe entenderse aquí como un acto simbólico,[5] en la medida en que esta grabación coincidió

históricamente con las primeras críticas sistemáticas al modelo desarrollista liberal durante el periodo de la posguerra, con la llamada "revolución cultural de 1968", y con la aparición del discurso multiculturalista en el seno del discurso estatal.[6]

Pero simbólico también en la medida en que implicó la colaboración de un músico tradicional indio —conocido en círculos restringidos del mundo artístico y cultural europeo— con los cuatro músicos más famosos del mundo de ese momento, íconos indiscutibles de la naciente cultura pop. Mediante esta fusión, entraron en contacto culturas musicales provenientes de regiones del mundo distantes, aunque "coincidentemente" entre ambas existieran añejos vínculos históricos, pues la India había sido una antigua posesión colonial del imperio británico.[7]

La participación de Shankar con The Beatles trazaría una ruta que en los años subsecuentes recorrerían destacados músicos y agrupaciones de la escena artística europea, entre los que puede mencionarse a Robert Plant (líder de la afamada agrupación Led Zeppelin), Paul Simon, Peter Gabriel, y más tardíamente, Philip Glass, Luciano Pavarotti y U2, que empezaron a invitar a sus grabaciones y conciertos a músicos procedentes de países del tercer mundo, primero de África y Asia, y más tarde, de América Latina.[8]

Pero más allá de la afortunada colaboración de músicos y agrupaciones de distintas partes del mundo y de la interesante experiencia estética que puede resultar de la interacción de universos sonoros extraños entre sí, las colaboraciones entre músicos del primero y tercer mundo no sólo han sido el feliz encuentro de dos o más culturas musicales en condiciones de igualdad. Y no lo fue tampoco en sus inicios debido, en buena medida, a los requerimientos tecnológicos para producir los fonogramas (es decir, la exigencia de estudios de grabación adecuados) y al alto costo de las grabaciones analógicas. Y si se piensa en términos de la distribución y comercialización de los discos y la firma de contratos para ofrecer conciertos se antoja complicado que estas colaboraciones se hiciesen en condiciones de trabajo equilibradas.

Esto ha venido cambiando con la aparición de tecnologías digitales de grabación en audio y video; sin embargo, la distribución comercial de los discos compactos, la inserción a los circuitos de festivales, gestión de conciertos en vivo y presencia en medios de comunicación siguen siendo un asunto clave en la viabilidad económica de los proyectos artísticos, especialmente para quienes se inscriben en lo que ahora se denomina como música "alternativa", música "independiente" o simplemente "indie".[9]

Desde una lectura más amplia y de largo aliento que intente situar a la *world music* en el contexto de los contactos civilizatorios, se puede plantear que la paulatina consolidación de la denominada "música del mundo" ha implicado el re-descubrimiento sonoro/sensitivo que Occidente hace de sus *otredades* culturales. En ese sentido, la aparición de la *world music* en el último cuarto de siglo constituye un capítulo importante en la historia de cómo los países del primer mundo han entrado en contacto con la diversidad cultural de sus antiguas colonias y la han re-significado. El historiador Michel de Certeau ha planteado que la escritura de la historia, entendida como una práctica discursiva de la modernidad europea, que intenta representar científicamente el pasado, ha implicado el despliegue de una escritura conquistadora "[…] que utiliza al Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje)" donde se escribirá el querer occidental. "Esta escritura —agrega Certeau— transformará el espacio del otro en un campo de expansión para un sistema de producción."[10] Apoyado en estas ideas planteo que la emergencia de la *world music* constituye un acontecimiento cultural de "producción de sentido" y "creación de valor" de las músicas folclóricas o tradicionales en un contexto de globalización. Por lo demás, estrechamente vinculado a una vieja obsesión que ha orientado la relación del mundo occidental con sus *otredades*, al menos desde el siglo XVI: la organización de la escritura y el registro de la memoria en su relación con la oralidad "salvaje", "primitiva", "tradicional".[11]

LOS SONIDOS "DEL MUNDO" EN UN NUEVO EMPAQUE: LA *WORLD MUSIC*

Establezcamos de manera provisional que la *world music* es una etiqueta de mercado surgida en la década de los años ochenta del siglo XX, para incluir en un segmento aquellas expresiones musicales que a escala nacional habían sido catalogadas como música folclórica o música tradicional, pero que, en el contexto de un mundo y economía globalizados, adquirieron nuevos significados culturales y nuevos valores de intercambio. Vinculada a otras etiquetas de la mercadotecnia surgidas en las décadas de los años sesenta y ochenta, como las de "música étnica" o "música de raíz" (que aunque comerciales estaban más influenciadas por el espíritu etnográfico o de investigación folclórica o etnomusicológica), la *world music* o "música del mundo" se ha convertido en un término flexible y aglutinador, utilizado en tiendas de discos, festivales alternativos o premios de la

industria discográfica para congregar prácticas musicales de muy distinta procedencia, función social y *performances*. Es, ante todo, una etiqueta o segmento del mercado musical donde se coloca música de las regiones del mundo que han logrado incorporarse a los circuitos comerciales de las músicas alternativas o distantes del rock o pop.

La emergencia de la *world music* ha implicado la relocalización de las sonoridades, ritmos, instrumentos y tonadas del mundo entero, y sobre todo, una reelaboración de los lenguajes estéticos de las culturas musicales de regiones distantes o ignotas (dancísticos-poéticos-melódico-armónicos, etcétera), para ser ofertados, inicialmente, a las clases medias de los países del primer mundo.[12] En este desplazamiento semántico, no debe perderse de vista el valor agregado que para estos sectores medios de consumidores ha tenido entrar en contacto con músicas (*culturas*, en el sentido más amplio del término) que aluden a formas de vida comunitaria en franca extinción en las megaurbes y ciudades de todo el mundo, no sólo de los países desarrollados.[13] Esta cuota de nostalgia de "paraísos perdidos" evocados por las sonoridades de la *world music* constituye uno de los mayores estímulos para exotizar las tradiciones musicales, aportando ese exotismo y rareza un valor agregado a la comercialización de músicas de diferente procedencia y funciones sociales y a un posicionamiento mediático más eficaz de artistas y agrupaciones.

De esta manera, las llamadas músicas tradicionales, folclóricas o rituales, recibidas en contextos distintos en sus entornos primigenios, representan viajes sensoriales a través del tiempo y del espacio por la alteridad cultural del mundo; el contacto efímero —pero repetible gracias a los dispositivos tecnológicos actuales— con la memoria sonora de regiones del mundo apenas imaginadas por sus consumidores; y el acceso a mundos de vida en procesos de extinción o cada vez más amenazados por los procesos de modernización. Esa cuota de nostalgia y duelo ante la pérdida de formas de vida alternativas al modelo de vida burguesa liberal constituye uno de los mayores atractivos de la *world music*. Su complemento —la emocionalidad a flor de piel, la catarsis, el éxtasis, la transgresión momentánea y el escape de la rutina a la que invitan las *músicas de raíz*— es precisamente lo que ofrecen actualmente los festivales y parques temáticos orientados a las músicas del mundo y culturas alternativas.[14]

Una vez superadas las colaboraciones ocasionales de los primeros años, desde mediados de la década de los años ochenta, la industria del espectáculo formalizó la comercialización de músicas exóticas y poco conocidas para el ciudadano promedio de los países

desarrollados y las clases educadas del resto del mundo.[15] Un momento previo lo encontramos en el trabajo realizado por distintas empresas discográficas en el registro y comercialización de tradiciones musicales de distintas partes del orbe. En ese sentido, tal como lo ha señalado Marshall McLuhan, la aparición del fonógrafo y su paulatina difusión en la transición al siglo XX permitió la construcción de un primer repertorio internacional de música popular y transformó significativamente la relación de las personas con el hecho musical.[16] La RCA, Camden, Decca o Brunswick son acaso buenos ejemplos de ello. Tampoco pasamos por alto la aparición en Francia, en 1938, del sello Le Chant du Monde, donde grabarían músicos latinoamericanos como Violeta Parra o Atahualpa Yupanqui.[17] A diferencia del momento anterior, la aparición de la *world music* trajo aparejado el surgimiento paulatino de festivales de música del mundo, étnica o raíz en Europa y después en otras partes del mundo, la creación de la red Womad (World of Music, Arts & Dance) en 1980 y la realización de su primer festival en 1982, a iniciativa del músico inglés Peter Gabriel.

La aparición de lo digital en las técnicas de grabación y reproducción de música, así como el surgimiento de internet han resultado fundamentales en la globalización de "las músicas del mundo". En este contexto se consolidó una industria que descubrió para sí una nueva geografía de lo musical, un territorio sonoro al que había que dar una denominación y generar una marca (*trademark*) que facilitara su comercialización y difusión. Surgió así la *world music*, pero el uso de este término en la escena artística dista mucho de ser uniforme y se ha transformado rápidamente en los años recientes. Su contenido, al menos hasta inicios del nuevo siglo, fueron aquellas prácticas musicales que hundían sus raíces en tradiciones culturales seculares de Asia, África o América. Y creadores como Ravi Shankar, Ali Farka, Cesária Évora, Salif Keïta, Totó La Momposina, Fela Kuti o Susana Baca serían algunos de sus exponentes más conocidos.

Esta etapa —décadas de los años ochenta y noventa— que algunos han empezado a denominar como la "época dorada de la *world music*", significó un momento de bonanza para la difusión de las músicas del mundo, en buena medida, por el flujo de recursos gubernamentales y de organismos internacionales destinados a la creación de festivales de este tipo y al desarrollo de actividades culturales en favor de las minorías culturales de los migrantes en países del primer mundo. Todo esto ocurría en el marco de la puesta en marcha de políticas públicas en favor del multiculturalismo y la integración interétnica, especialmente en los Estados nación de la Europa occidental tras la integración de la Unión Europea.

La *world music* se concibió entonces como un antídoto cultural en contra del racismo y en favor de la integración étnica,[18] aunque tal vez a costa de invisibilizar la desigualdad económica, la vigencia de las narrativas coloniales o las asimetrías sociales y políticas que siguen siendo el sustento del racismo y la discriminación en la actualidad.[19] La crisis mundial de 2008 afectó severamente la continuidad de estos festivales y programas gubernamentales, disminuyendo drásticamente los recursos económicos, de allí que pueda comprenderse por qué algunos ubican una época dorada de la *world music* hasta los primeros años del nuevo milenio.

Puede reconocerse que la *world music* ha facilitado la circulación de grabaciones de músicos y grupos de muchas regiones del planeta, que de otra forma sería imposible adquirir o escuchar y facilitar el acceso de un consumidor global imaginario a músicas y saberes ancestrales. No puede olvidarse tampoco que la *world music* ha abierto un interesante mercado de trabajo a músicos y tradiciones musicales que no solían formar parte de los circuitos de la industria del espectáculo nacional e internacional. Y por esta razón, cometería un grave error si aquí planteara que la *world music* es un perverso producto de la economía de mercado. Pero no es el propósito de este ensayo hablar de las bondades o perversiones de la *world music*. Al final de esta reflexión me gustaría abordar —aunque fuese de manera preliminar— las lógicas, discursos y prácticas que alimentan la circulación y consumo de los ritmos y sonidos del planeta bajo la movediza denominación de música del mundo, en su acepción en español.

En el ámbito de la sensibilidad sonora y estética musical, propongo considerar la *world music* como aquella operación de marketing cultural que hace visibles a los países desarrollados las culturas musicales de los países del tercer mundo, —al menos en su primer momento.[20] Este "hacer visible" implica, al mismo tiempo, una resignificación de las culturas musicales de los países subdesarrollados (la mayoría antiguas colonias de los países europeos), en la medida en que implica un desplazamiento y toma de distancia de las prácticas musicales respecto de sus espacios habituales de *performance* y referentes cotidianos de vida, para situarlas ahora en una nueva espacialidad: el festival, la sala de concierto, el parque temático, el disco compacto, el DVD.

De allí que no parezca que la incorporación de las músicas comunitarias a la *world music* se realice de manera ingenua y sin condicionamientos (exigencias estéticas) de la industria del espectáculo, aun en sus versiones más alternativas. Por ello me parece

útil reflexionar sobre algunas de las implicaciones que al interior de los distintos complejos musicales de los países del tercer mundo se están generando, como resultado de su paulatina incorporación a los circuitos de la *world music*: grabar discos, filmar videos, hacer *streamings*, realizar giras nacionales e internacionales, contar con páginas amigables en Facebook o Instagram o ser nominados al Grammy, son algunas de las nuevas necesidades e imperativos que marca desde hace algunos años el quehacer musical y artístico de quienes aspiran a incorporarse a la *world music*. Todo ello sin ahondar, por el momento, en las transformaciones musicales que algunos investigadores han empezado a advertir, pues quienes se integran a los circuitos de festivales de la *world music* o música de raíz deben tener más que claro que un concierto de música tiene que ser, antes que otra cosa, un espectáculo. Y lo que se interpreta y recrea en esos espacios ha de conectar con las experiencias musicales previas de quienes a ellos asisten.

Si esto es así, la promoción y comercialización de las músicas tradicionales o folclóricas en el contexto de globalización implica procesos novedosos sobre los que vale la pena detenerse. Y no sólo desde el ámbito de las industrias del espectáculo y la mercadotecnia. Las políticas culturales vigentes y las instancias de cultura del Estado, cada vez más parecen alentar la conversión de las expresiones culturales en bienes de consumo, al ofertarlos dentro de un paquete vinculado al "desarrollo" turístico, bajo una modalidad que se ha dado en llamar turismo cultural.[21] Este turismo cultural es precisamente la muestra idónea de lo que los países subdesarrollados tienen para ofertar al turismo del primer mundo o todo aquel que pueda pagar la excitante experiencia de vivir las tradiciones de los pueblos. Y muy probablemente la música (asumiendo también su vínculo con la danza o baile y canto) sea el dispositivo identitario más visible en estos tiempos, junto a la gastronomía, los escenarios y los atuendos.

DE LOS ENCUENTROS CULTURALES A LOS FEST… TIVALES: EL CASO MEXICANO

El interés por registrar, difundir o incluso comercializar la música tradicional o folclórica no apareció con la emergencia de la *world music*. Ya desde fines del periodo porfirista y más claramente desde la década de los años veinte del siglo pasado se había iniciado un interés por parte de las instituciones gubernamentales por inventariar las tradiciones y costumbres del país y difundirlas entre el grueso de la

población. Una nación moderna como la que se estaba construyendo requería de inventarios donde quedaran consignadas las tradiciones del pueblo, su folclore, sus músicas. Se trataba en suma de construir una cultura e identidad nacional. A partir de esto, el discurso nacionalista homogeneizaría las costumbres y manifestaciones musicales de los distintos espacios regionales, sintetizándolas en un conjunto de imágenes estereotípicas que representaban la nación como "unidad de lo diverso". En este proceso, los discursos musicales fueron paulatinamente desvinculados de sus contextos sociales de reproducción y las expresiones musicales experimentaron un proceso de reinvención cultural que se encuentra bien documentado.[22] Las músicas comunitarias de las regiones que no participaron de la forja del estereotipo nacional quedaron relegadas, mientras que las que sí lo hicieron fueron transformadas para servir a los propósitos de la política cultural en turno.

Tras varias décadas de registro y documentación de las tradiciones musicales del país (que coincide con la consolidación del Estado nacional posrevolucionario y el llamado "desarrollo estabilizador") y ante la evidencia de que algunas de las tradiciones musicales se encontraban en franca decadencia (como efecto de los procesos de modernización económica y migración acelerada del campo a la ciudad que se vivieron en México entre las décadas de los años cuarenta y setenta del siglo XX), las instituciones de cultura del Estado mexicano dieron un primer paso para promover e intentar evitar la desaparición de las expresiones culturales. Aparte del registro fonográfico que destacadas y destacados investigadores venían realizando,[23] para inicios de la década de los años setenta apareció una modalidad de "promoción cultural" (ése era el término empleado en la época) que incentivó los "encuentros de música" y de creadores en general, tanto de indígenas como de mestizos.[24]

Impulsados por la recién creada Dirección General de Arte Popular de la SEP (más tarde renombrada Dirección General de Culturas Populares DGCP[25]), el INI (Instituto Nacional Indigenista) y el Instituto Nacional de Bellas Artes, se empezaron a realizar encuentros culturales a lo largo y ancho del país, en donde los músicos y creadores en general recreaban sus tradiciones para un público amplio, introduciéndose la novedad de sonorizar con aparatos electroacústicos las participaciones musicales de los distintos grupos, dado que las presentaciones estaban dirigidas a una audiencia que necesitaba escuchar adecuadamente lo que allí se interpretaba.[26] Tras décadas (quizá siglos) de censura, homogeneización y embestida a las músicas tradicionales, estos eventos constituyeron uno de los primeros

esfuerzos por revalorar social y positivamente manifestaciones musicales que históricamente habían sido menospreciadas y atacadas.

La década de los años ochenta fue sin duda la época dorada de este tipo de encuentros culturales y en la medida que se imponían nuevas concepciones en torno a la cultura (diversidad cultural, patrimonio cultural, etcétera), uno de los objetivos del trabajo realizado era convertir a los creadores culturales (por supuesto también a los músicos) en promotores de su propia cultura.[27] Vale la pena recordar que dichos encuentros tenían entre sus principales propósitos fortalecer las expresiones culturales a nivel local, reconociéndose por parte del Estado —aunque en forma incipiente e insuficiente— el derecho de pueblos y comunidades a preservar su identidad étnica y cultural, de allí que el alcance de estos eventos fuese, en el mejor de los casos, regional, pues lo que importaba era la preservación de la diversidad cultural a nivel local y microrregional. A este proceso se incorporaron muy rápidamente las radios indigenistas, comunitarias y educativas, y sin duda alguna, la participación de este importante medio de comunicación resultó decisiva para empezar a posicionar a estas culturas musicales nuevamente en el gusto de la población local.

Fue en aquellos años que, de la mano del trabajo realizado principalmente por antropólogos (muchos de ellos convertidos en funcionarios gubernamentales), promotores bilingües, músicos-promotores, Unidades Regionales de Culturas Populares y centros coordinadores del INI empezaron a configurarse distintos movimientos culturales de reivindicación de las músicas tradicionales regionales. En primer lugar, denunciaban el proceso de folclorización y conformación de estereotipos que las expresiones musicales habían sufrido por parte de las instituciones del Estado —en su intento por crear una cultura nacional homogénea—, y por otro, llamaban la atención sobre los nexos vitales que ligaban a las denominadas “músicas tradicionales” o “autóctonas” con sus respectivos complejos festivos: fandangos, huapangos, topadas, vaquerías, velas, etcétera. En resumen, exigían mayor atención por parte del Estado (apoyo económico, logístico e institucional) para fortalecer las músicas tradicionales y populares de las diferentes regiones de México.

Este último aspecto resulta por demás interesante, ya que en este proceso veremos emerger creadores musicales que junto con sus agrupaciones serían de las primeras de música tradicional mexicana en insertarse a lo que más tarde se conocería como *world music*. Entre ellos puede mencionarse a Guillermo Velázquez o Gilberto Gutiérrez, líderes de los grupos Guillermo Velázquez y los Leones de la Sierra de Xichú y Mono Blanco.

Como continuación de este proceso, la década de los años noventa y la primera del nuevo siglo fueron años favorables para el quehacer de la música tradicional mexicana, poniéndose en marcha políticas públicas que recuperaban nociones comunitarias que postulaban la indisoluble conexión de las músicas regionales con sus respectivos complejos festivos; y la incorporación —aunque fuese tímida y esporádica— de los propios músicos en el diseño de las políticas públicas. Programas de desarrollo cultural regional, becas a creadores, convocatorias y financiamiento a proyectos de fortalecimiento de las tradiciones musicales y de investigación sobre las músicas regionales, talleres de capacitación a nuevas generaciones o encuentros regionales de creadores fueron algunas de las acciones que se implementaron en distintas regiones del país.[28]

Los festivales culturales organizados por las instancias federativas (por lo demás diseñados bajo el modelo de las bellas artes e interesados en promover a los artistas de las industrias televisivas y radiofónicas) empezaron a abrir pequeños espacios para la presencia de la música tradicional y desde la Dirección General de Vinculación Cultural de Conaculta se apoyó la participación de grupos de música popular y tradicional mexicana en festivales internacionales y nacionales de la naciente música del mundo o *world music*. Y otro tanto puede decirse de la sección cultural de la Secretaría de Relaciones Exteriores, aunque en este caso, las agrupaciones acostumbraban tocar sin recibir pago alguno, pero a cambio de eso lograban darse a conocer en otras partes del mundo.

Aparte de los espacios institucionales que hemos mencionado ¿cómo promocionaban su trabajo los grupos de música tradicional?, ¿bajo qué sellos realizaron sus grabaciones? Desde la década de los años ochenta empresas como Discos Pueblo (hoy Fonarte), Discos Pentagrama, Publiservicios y otras grabaron principalmente a intérpretes y grupos de la música folclórica de Latinoamérica asociados a los movimientos de izquierda y a la entonces conocida como música de protesta. En discos Pentagrama (bajo la dirección del productor Modesto López), por ejemplo, grabaron a inicios de los años de la década de 1980 tanto el grupo Mono Blanco como Guillermo Velázquez (en discos de acetato en formato LP), agrupaciones de son jarocho tradicional y son arribeño respectivamente.

Otra compañía discográfica que también grabó música tradicional en la década de los años noventa fue Urtext (Son de Madera, Los Utrera, Mono Blanco), pero lo cierto es que el programa estrella de la DGCP fue el que financió un buen número de grabaciones independientes realizadas por los grupos de música tradicional y

popular en México. Nos referimos por supuesto al Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMyC). Mediante este programa se registraron y dieron a conocer diversas expresiones de la música tradicional del país y se permitió a los grupos y músicos contar con un material que permitía difundir su trabajo musical y artístico. Estas grabaciones no contaban con distribución comercial y los mismos grupos solían ofertar y colocar sus casetes, y más tarde, discos compactos en sus presentaciones. Caso distinto eran aquellas agrupaciones que habían logrado grabar con sellos como Pentagrama, Urtext o Discos Pueblos, cuyos materiales podían adquirirse en algunas librerías, centros culturales, espacios universitarios, y eventualmente, en algunas tiendas comerciales. Pero hasta inicios del nuevo siglo, la distribución y comercialización de cantantes y agrupaciones de música tradicional mexicana seguía estando restringida al centro del país y las principales ciudades de la república.

En lo tocante a los conciertos y presentaciones, los grupos de mayor prestigio encontraron en instituciones públicas, gobiernos municipales y estatales, fundaciones culturales de la iniciativa privada y en eventos privados su mercado laboral. De las distintas tradiciones musicales regionales, el son jarocho, el mariachi, el son huasteco y el arribeño fueron quienes mejor se posicionaron en el naciente circuito de encuentros y festivales del país y algunos de éstos lograron insertarse poco a poco en los circuitos de festivales europeos y en Estados Unidos. Grupos como Chuchumbé (ya desaparecido), Son de Madera, Mono Blanco, Nandayapa Trío, Celso Duarte y Familia, Los Camperos de Valles o Guillermo Velázquez han sido de los más exitosos. Como intérprete de música popular mexicana, el éxito comercial de Lila Downs en el ámbito nacional e internacional ha sido tan contundente que no tiene caso extendernos en él.

Ya andado el nuevo siglo, dos agrupaciones ligadas al son jarocho, pero más orientadas a la fusión, Los Cojolites y Sonex, se han venido a integrar a los circuitos de la *world music,* lo mismo que Tembembe, un grupo que fusiona la música tradicional mexicana con la música barroca. Otra importante opción laboral para algunos de estos grupos fueron las giras y presentaciones con las comunidades mexicanas en los Estados Unidos, a donde acudían reiteradamente a impartir talleres (y aún lo siguen haciendo) y a ofrecer conciertos públicos y privados.

Un aspecto que no puede olvidarse es el importante papel que intérpretes mujeres han tenido en el posicionamiento de la música tradicional y popular mexicana de las últimas décadas. Desde las infaltables Amparo Ochoa, Tehua o Chavela Vargas, pasando por una lista en la que destacan los nombres de Eugenia León, Lila Downs,

Georgina Meneses, Natalia Cruz o Alejandra Robles.

Mientras esto ocurría, y en la medida que el modelo económico neoliberal se fue aclimatando como política de Estado, las políticas culturales estatales empezaron a experimentar algunas modificaciones. En el ámbito internacional, la aparición del documento promovido por la UNESCO, "Nuestra Diversidad Creativa",[29] sentó las bases de las nuevas directrices en materia de cultura, mientras que la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (2003)[30] ha significado con el correr de los años un auténtico parteaguas de las políticas culturales gubernamentales. Términos como "creatividad", "patrimonio cultural inmaterial", "artes de la representación", "diversidad cultural" o "turismo cultural" empezaron a convertirse en moneda corriente en el lenguaje institucional y dieron pie a un movimiento que ha llevado a las áreas de cultura a ser absorbidas por las secretarías de turismo poniéndose a tono con la apuesta neoliberal de convertir los bienes culturales en bienes de consumo.

Con el impulso dado a "la cultura" por parte de la administración panista a partir del año 2000, cuando llegaron al gobierno federal, y con la consolidación y proliferación de festivales por parte de los estados y municipios del país, los grupos de música tradicional y popular empezaron a encontrar en ellos un nicho laboral idóneo. Con el advenimiento del nuevo siglo y tras la moda de los festivales temáticos, de música alternativa y fusión realizados en los países del primer mundo, los antiguos encuentros culturales empezaron a desaparecer (en gran medida por la falta de presupuesto), cediendo su paso primero a los festivales y en los años más recientes a los llamados *fest*, un nuevo concepto que tiene entre sus principales atractivos contar con elencos artísticos de renombre —ligados a la industria televisiva del espectáculo—, ofreciendo como complemento a los asistentes la posibilidad de entrar en contacto con culturas y formas de vida distintas a la suya. En una visión que llamaremos provisionalmente ecléctica, los *fest* se presentan como los espacios donde puede coexistir lo más autóctono y originario con propuestas musicales en extremo comerciales, empleando como justificación discursiva las políticas multiculturalistas, el diálogo intercultural y el respeto a las culturas diferentes. En ese sentido, el llamado Festival de la Identidad "Cumbre Tajín" resulta el ejemplo perfecto.

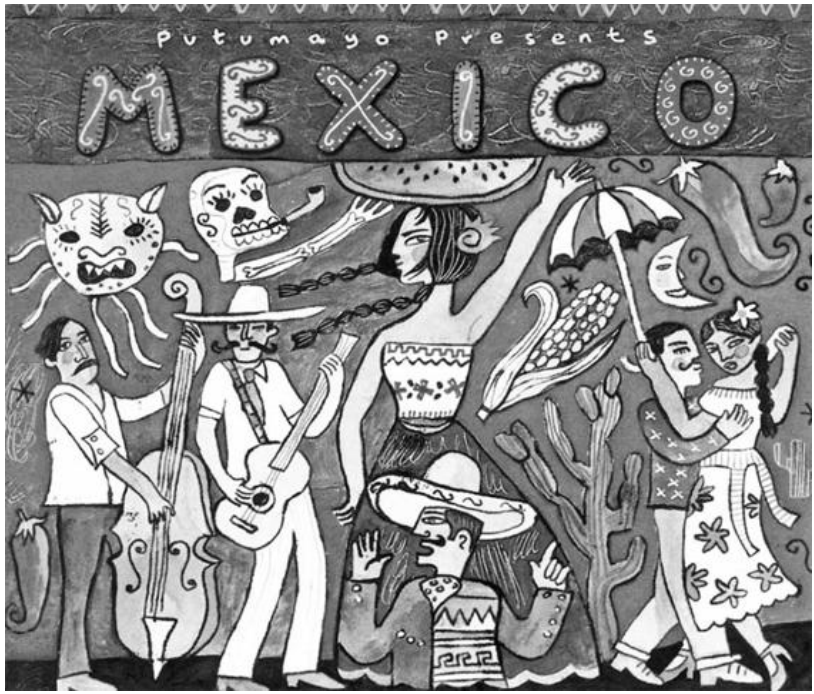
ALGUNAS IDEAS PARA SEGUIR PENSANDO

El proceso de transformación de los encuentros culturales en festivales artísticos, y más recientemente, en la modalidad *fest*, ocurrido a lo largo de varios lustros, ha preparado el terreno para la inserción de las músicas comunitarias en los circuitos de festivales, tanto en el ámbito global (*world music*) como nacional. Quienes han logrado dar este salto han sido unos cuantos grupos, con cualidades musicales, poéticas y de manejo del escenario bien definidas. Nuevamente se destaca en este proceso el lugar pionero de Guillermo Velázquez y Los Leones de la Sierra de Xichú y del grupo Mono Blanco, que realizan giras en Inglaterra y Portugal desde 1988.

Con los desplazamientos semánticos del término *world music*, en tanto sinónimo de fusión, experimentación y alteraciones rítmico-melódicas, los festivales de música, sin dejar de estar ligados a los primeros términos de música de raíz, de expresión étnica o tradicional, combinan su programación con propuestas que van desde lo electrónico al pop o el jazz. En ese sentido, artistas como Julieta Venegas, Café Tacuba, Molotov o Natalia Lafourcade encajan perfectamente con lo que también se denomina *world music* en una serie de acepciones que parecieran querer fincarse sobre reivindicaciones identitarias a partir de reelaboraciones estereotípicas como “lo latino” o lo “afro”.

No parece casual que ritmos como la cumbia o el reggaetón sean los más buscados por los programadores de moda y por ello no debería extrañarnos el hecho que dos de los grupos de son jarocho con mayor presencia en los circuitos *world music* hayan introducido innovaciones instrumentales radicales, tales como el uso de la batería o el cajón peruano, y en el aspecto rítmico, transformen piezas musicales de tradición ternaria en binaria, quizá como estrategia para competir con la avalancha de cumbia y reggae que en todo tipo de empaque se oferta a los consumidores del planeta.

La presencia cada vez más frecuente de instrumentos de “atmósfera” (ukelele, acordeón, banyo, cajón) apunta a la construcción de sonoridades globales y pone en evidencia que la música, es decir, las prácticas musicales, son uno de los principales dispositivos de identidad, y por eso mismo, uno de los principales bienes de consumo en el mundo contemporáneo que pueden ponerse en venta. La mercantilización de la cultura encuentra en la *world music* la posibilidad de comerciar incluso aquello que durante siglos se ha intentado destruir y que ha despreciado sistemáticamente por no corresponder a los estándares impuestos desde el mundo occidental.



Portada de disco/sampler *México* de la compañía disquera Putumayo
(Colección particular)

La razón cultural esgrime desde la etiqueta "música del mundo" un argumento más para sostener la ficción de la simetría entre pueblos y regiones de un mundo en globalización constante; aunque sea, precisamente, la desigualdad económica, política y social que impera entre los países del primer mundo y los del resto del mundo, la que ha vuelto necesario que surja una marca o etiqueta para comercializar músicas de diversa procedencia y condición, puestas en el mismo cajón de las tiendas de discos.

En ese sentido, uno se pregunta también por la función que juegan los estereotipos culturales en el marco del capitalismo global y la creciente mercantilización de la cultura. Pues al igual que los términos "latino" o "afro", el potencial comercial de la *world music*, en tanto sinónimo de música tradicional o de raíz, reside precisamente en su indefinición, en su capacidad de aglutinar lo distinto, lo diferente; de reunir experiencias heterónomas en un estereotipo que borra las experiencias históricas diversas, pero sobre todo los conflictos, las luchas de poder y los dilemas por la representación social y cultural.

Los procesos de creación de identidades y culturas nacionales que permitieron a los Estados fabricar estereotipos e inventar tradiciones hoy encuentran su correlato en el ámbito mundial, al presentar a las otrora músicas de la tradición como músicas que son de la humanidad,

del mundo, que les pertenece a todos. Músicas globalizadas que desligadas de su entorno y contextos sociales, resemantizadas y engalanadas ofrecen, a quien puede consumirlas, la increíble experiencia de saborear el mundo en un solo compás.

BIBLIOGRAFÍA

Álcántara, Alvaro, "Culturas musicales en transición. De la arcadia bucólica al espacio global y vuelta pa'tras… pero más mejor", en Fernando Híjar (Coord.), *Cunas, ramas y encuentros sonoros. Doce ensayos sobre el patrimonio musical de México*, Conaculta/Dirección General de Culturas Populares, México, 2009.

Anguiano, Marina, *Las culturas indígenas vistas por sus propios creadores*, UPN/Miguel Ángel Porrúa, México, 2003.

Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad de la era global*, Katz, Buenos Aires, 2006.

Burke, Peter, "Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración", en Peter Burke (Ed.), *Formas de hacer historia*, Alianza, Madrid, 1994.

Camacho, Gonzalo, "Las culturas musicales de México: un patrimonio germinal", en Fernando Híjar (Coord.), *Cunas, ramas y encuentros sonoros. Doce ensayos sobre el patrimonio musical de México*, Conaculta/Dirección General de Culturas Populares, México, 2009.

De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1999.

Díaz Frene, Jaddiel, "A las palabras ya no se las lleva el viento: apuntes para una historia cultural del fonógrafo en México (1876-1924)", en *Historia Mexicana*, Vol. 66, Núm. 1 (261), El Colegio de México, julio-septiembre, 2016.

Flores, Georgina y Fernando Nava (Comps.), *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México*, UNAM-IIS, México, 2016.

Iturriaga, Eugenia, *Las élites de la ciudad blanca. Discursos racistas sobre la otredad*, UNAM, Mérida, 2016.

Lomnitz, Claudio "La decadencia en los tiempos de la globalización", en Néstor García Canclini (Coord.), *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, UAM-Iztapalapa, México, 1997.

McLuhan, Marshall, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona, 2009.

Pérez Montfort, Ricardo, "Un nacionalismo sin nación aparente. La fabricación de lo 'típico' mexicano, 1920-1950", en *Política y Cultura*, Núm. 12, UAM, México, 1999.

____, *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, CIESAS, México, 1994.
____, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, CIESAS, México, 2007.
Taylor, Charles, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

Referencias en internet

Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural inmaterial de la Humanidad, UNESCO. URL: http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf
Discográfica Le Chant du monde. URL: http://www.chantdumonde.com/
"Ravi Shankar at Monterey Pop (june 1967)". URL: https://youtu.be/lk60ObnbIOk
"Ravi Shankar, Biografía". URL: https://es.wikipedia.org/wiki/Ravi_Shankar
Red Womad. URL: http://womad.org/peter-gabriel-womad/
"Nuestra diversidad creativa", Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, UNESCO. URL: http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105586sb.pdf
"The Beatles, Within You Without You". URL: https://youtu.be/q2dMSfmUJec

SEGUNDA PARTE

Paisaje de la Chinantla
(Foto RPM)

I

El ecoturismo como estrategia de desarrollo rural en la región chinanteca de Oaxaca. Tres estudios de caso en el municipio de Valle Nacional

CLAUDIO BASABE
UAM-X
ANA PAULA DE TERESA
UAM-I

Desde los años noventa del siglo pasado, el modelo de desarrollo rural en México se ha desplazado de un enfoque centrado en la producción agropecuaria a una perspectiva territorial. En esta última, el espacio geográfico deja de considerarse como un ámbito ecológico fijo, delimitado y controlado por una forma de apropiación, para concebirse como una matriz organizativa y de interacciones sociales con una historia propia y una base común de recursos naturales. Se trata de un espacio local en el que se traman relaciones que vinculan a los actores sociales entre sí, con las actividades agrícolas y las no agrícolas, así como con los asentamientos urbanos.

El nuevo modelo de aprovechamiento rural emerge en 1987 con la publicación del informe "Nuestro Futuro Común", también conocido como el "Informe Brundtland", elaborado por la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo de la ONU.[1] En éste se integran las directrices de crecimiento económico y el manejo del ambiente para la explotación sustentable de los recursos naturales, enfatizando los objetivos sociales y de distribución del ingreso, al igual que las limitaciones ecológicas y de eficiencia económica que caracterizan el crecimiento industrial.[2]

Al considerar que la pobreza constituye una de las principales causas del deterioro ambiental se arguye la necesidad de alcanzar un tipo de desarrollo económico que simultáneamente sea sostenible ecológicamente y un elemento de combate a la pobreza. Esto se pretende llevar a cabo con el fin de lograr el equilibrio entre el

proceso económico y la preservación de la naturaleza, favoreciendo un balance entre la satisfacción de las necesidades actuales y el de las generaciones futuras. Según este enfoque, la naturaleza sólo puede preservarse si se asigna un valor económico a sus componentes y si su conservación reditúa beneficios monetarios a los dueños de los recursos. De esta manera, el desarrollo sustentable se logra aumentando el capital natural (minerales, energía, tierras agrícolas, agua, bosques y selvas)[3] y el capital humano[4] mediante la mercantilización de las infraestructuras, los recursos naturales, el conocimiento y la diversidad cultural tradicional.

Para hacer económicamente rentable la preservación de la naturaleza se han propuesto cuatro tipos de estrategias orientadas a: *1)* la mercantilización de productos no tradicionales como peces, mariposas, y, en general, materiales maderables y no maderables; *2)* la venta de servicios ambientales: captación de agua, conservación de la biodiversidad, captura y almacenamiento de carbono, retención y formación de suelo y belleza escénica;[5] *3)* el fomento de la conservación y protección de la naturaleza para venderla en el mercado turístico, y *4)* la operación del modelo empresarial en las áreas protegidas que preservan las comunidades naturales y poblaciones silvestres *in situ*.[6]

La nueva forma de gobernabilidad ambiental o lo que Noel Castree llama la "neoliberalización de la naturaleza",[7] se basa en programas de incentivos que obligan mediante penalizaciones o recompensas económicas a acatar los objetivos de conservación.[8] Con ello se pretende transformar a los individuos y a las unidades familiares en microempresarios que puedan utilizar su capital natural para crear nuevos productos promoviendo, de forma paralela, el desarrollo local sustentable y la conservación.[9] La transferencia de beneficios desde la naturaleza hacia los distintos grupos sociales que intervienen en el proceso de mercantilización se promueve mediante la oferta de nuevos productos o servicios. Éstos suponen tanto el uso sustentable de los recursos naturales como la no utilización de los mismos para salvaguardar los espacios naturales. Su venta debe entonces generar ingresos para sus poseedores y una oportunidad de inversión para las empresas. Esta perspectiva simplifica la conexión del ser humano con la naturaleza a la energía que fluye en el ecosistema y la cual se expresa en el mercado como costo reduciéndola a su dimensión monetaria.

En México se asiste así, desde entonces, a la diversificación de las estrategias de conservación relacionadas con la promoción de nuevos mercados y la creación de incentivos económicos para mejorar el

desempeño ambiental. Entre las políticas más importantes están: el pago de servicios ambientales, el ecoturismo, el aprovechamiento comercial de la vida silvestre y los esquemas de certificación para la producción sustentable u orgánica. Hoy en día la creación de Áreas Protegidas,[10] el turismo de naturaleza o ecoturismo y el pago por servicios ambientales[11] son las principales formas de conservación que se fomentan en el país.

El uso múltiple del espacio comprende diversas dimensiones que abarcan desde la geográfica y medioambiental, hasta la técnico-económica, político institucional y sociocultural. Sin embargo, también se relaciona con el interés por fijar imaginarios y construir identidades territoriales, en concordancia con las nuevas lógicas de consumo que sustenta el mundo globalizado para contrarrestar la homogeneización de espacios y lugares. En este sentido cabe destacar que el turismo es una de las actividades económicas para el desarrollo rural que más ha crecido en los últimos años, no sólo en México, sino también en América Latina y el resto del mundo.[12]

El ecoturismo se plantea como una solución potencial para integrar la conservación del entorno natural con el desarrollo local mediante la mercantilización y folclorización de la naturaleza y la cultura. Se considera que la puesta en marcha de proyectos ecoturísticos que se conviertan en negocios rentables puede financiar los proyectos de conservación, promoviendo el interés por la ecología local.[13] De esta manera se impulsa a los habitantes rurales a transformar los paisajes y otros elementos de su entorno y su cultura en nuevas mercancías e incentivos económicos. Esto los convierte a su vez en empresarios y administradores de su capital natural y cultural, reconciliando con ello los intereses económicos y ecológicos globales con los intereses locales.[14]

En este texto, se pretende exponer la dinámica de los proyectos de ecoturismo en el municipio de Valle Nacional, Oaxaca. Para ello se presentan tres experiencias: la del Balneario Monte Flor, en la comunidad de Cerro Marín; la del Centro Ecoturístico La Puerta de la Chinantla, en San Mateo Yetla, y en la localidad de Rancho Grande, El Corazón de la Chinantla. Con estos casos se verá cómo la conservación conlleva el desarrollo de nuevos modos de explotación de los recursos, basado en el consumo visual y la creación de escenografías naturales que también ofrecen a los consumidores experiencias de alteridad cultural.

Se plantea primero un contexto general sobre la hegemonización de la noción de “desarrollo sustentable” a nivel mundial, dentro del cual se enmarca el surgimiento y desarrollo de los proyectos de

ecoturismo en México. Luego se muestran los inicios de los proyectos ecoturísticos en el municipio de Valle Nacional. La tercera parte trata del desempeño y funcionamiento de los centros de ecoturismo, considerando la organización comunitaria y las problemáticas más recurrentes que enfrentan durante la operación y administración de los centros. Posteriormente, en el apartado cuatro se analiza la importancia económica del ecoturismo en Valle Nacional y las resignificaciones de los proyectos en la escala local. En la quinta sección, se aborda el caso más reciente de intento de fomento del ecoturismo por parte del gobierno del estado de Oaxaca, bajo el proyecto de la Ruta de la Chinantla. Finalmente, a manera de conclusión se emiten unas consideraciones y reflexiones sobre las condiciones que permitieron el desarrollo de este tipo de proyectos en la zona y los procesos locales que han desencadenado.

ANTECEDENTES DEL ECOTURISMO

A finales de los años sesenta e inicios de los setenta del siglo XX emergieron las primeras expresiones del deterioro ecológico a nivel mundial, que se convirtieron en objeto de estudio de la comunidad científica que empezó a caracterizar la crisis ambiental. Esto propició un escenario donde se confrontaron distintas posturas sobre la problemática, que a la postre desembocó en la propuesta de "desarrollo sustentable". Entre las corrientes más importantes en disputa se encontraban las del a) ecologismo conservacionista o de sustentabilidad fuerte, con un carácter eco-centrista que promulgaba un crecimiento económico y poblacional igual a cero; b) el ambientalismo moderado o de sustentabilidad débil, de naturaleza antropocentrista, que proponía una combinación del desarrollo económico con ciertos márgenes de conservación ambiental, entendiendo que hay límites que la naturaleza impone a la economía. Esta corriente es la hegemónica y ha sido asumida por los principales organismos internacionales; y c) la corriente humanista crítica, que asume que la consecución de los objetivos del desarrollo sustentable sólo es posible a través de un cambio social radical dirigido a subsanar las necesidades y mejorar la calidad de vida de las mayorías con un uso responsable de los recursos naturales.[15]

La cuestión ambiental entró al debate mundial bajo una impronta claramente eco-centrista, lo que en principio determinó la oposición de los Estados con economías en vías de desarrollo por considerarla un problema de los países desarrollados. Aquéllos estimaban que la problemática real era que dos tercios de la población mundial estaba en condiciones de pobreza, malnutrición, enfermedades y miserias,

por lo que no mostraban mayor interés en una propuesta que les podía limitar sus proyectos de desarrollo. Más adelante, la convergencia mundial en torno a la propuesta de "desarrollo sustentable" no disolvió las diferencias entre las distintas corrientes, sino que permitió la hegemonización del ambientalismo moderado, y que fue asumido por los principales organismos internacionales. En ese sentido, la Conferencia Mundial sobre el Medio Humano de la ONU, realizada en Estocolmo, Suecia, en 1972, fue la principal instancia donde se empezó a problematizar políticamente la cuestión ambiental en un plano internacional. La conferencia fue un intento por conciliar los objetivos tradicionales del desarrollo económico con la necesidad de cuidar la naturaleza y en ese marco se creó el Programa para las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA).[16]

Entre 1972 y 1987 una serie de hechos ambientales, económicos y políticos propició un escenario más favorable y receptivo a la cuestión ambiental. El desarrollo de una mayor conciencia sobre el impacto global de la crisis ambiental se conjuntó con la necesidad de retomar el crecimiento económico, pero con alternativas tecnológicas y energéticas, y en el plano político se desplazó la antigua oposición capitalismo-socialismo hacia un modelo de cambio que consideraba aspectos parciales de la sociedad. También, aparecen en el escenario propuestas teórico-políticas provenientes del campo ambiental y del campo de las relaciones exteriores, que sirvieron de puente entre las primeras propuestas y el informe "Nuestro Futuro Común" o "Informe Brundtland" presentado en la ONU en el año 1987.

Dicho informe tuvo una aceptación generalizada y sus recomendaciones se insertaron en la agenda política de la comunidad internacional. Fue cuando se acuñó la noción de "desarrollo sostenible" que plantea que: "está en manos de la humanidad hacer que el desarrollo sea sostenible, duradero, o sea, asegurar que satisfaga la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias".[17] De esta manera quedó desplazado el planteamiento ambientalista de corte eco-centrista que cuestionaba la idea misma de crecimiento, y se consolidó la propuesta de desarrollo sustentable que considera que la sustentabilidad ecológica tiene como condición el desarrollo y viceversa. Además, se planteó que atenuar la pobreza y la desigualdad no era un objetivo en sí mismo, sino un medio para lograr la sustentabilidad, posible dentro del sistema de mercado, con mayor participación social en la toma de decisiones.[18]

En junio de 1992 se desarrolló en Río de Janeiro, Brasil, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, conocida también como "Cumbre para la Tierra". De dicha

conferencia surgieron cinco documentos: la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo; la Convención Marco sobre el Cambio Climático; el Convenio sobre la Diversidad Biológica; la Declaración de los Principios relativos a los Bosques y el Programa 21 o Agenda 21. El Principio 3 de la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo dice que: "El derecho al desarrollo debe ejercerse en forma tal que responda equitativamente a las necesidades de desarrollo y ambientales de las generaciones presentes y futuras."[19] El núcleo de esta idea es la posibilidad del desarrollo económico con un aprovechamiento sostenible de los recursos naturales.

Por su parte, la Agenda 21, se planteaba como "un plan de acción exhaustivo que habrá de ser adoptado universal, nacional y localmente por organizaciones del Sistema de Naciones Unidas, Gobiernos y Grupos Principales de cada zona en la cual el ser humano influya en el medio ambiente".[20] Ésta fue firmada por 178 países. En todos estos documentos el discurso de la sustentabilidad mantiene una fachada neutral asumiendo que la ecología es un valor fundamental para la vida humana y que el desarrollo sostenible implica la solidaridad con la propia comunidad, con el resto de los habitantes del mundo y con las generaciones venideras. Esta connotación de interés general soslaya los cuestionamientos sobre las condiciones socioeconómicas y políticas que han provocado los graves problemas ecológicos y de polarización socioeconómica que caracterizan el mundo actual.

A partir de la reunión de Río, se estableció la importancia de incorporar los principios de la Agenda 21 a la práctica turística para avanzar hacia la sustentabilidad. Al ecoturismo, turismo de naturaleza o alternativo se lo identificó como la modalidad más cercana, ya que el eje fundamental en su práctica es la sustentabilidad del medio natural.[21] La Agenda 21 propone "la promoción del turismo ecológico y la gestión de la vida silvestre a fin de generar ingresos y oportunidades de empleo en las zonas rurales sin causar efectos ecológicos perjudiciales".[22]

En este contexto, en México se crearon y desarrollaron una serie de programas, corredores y rutas y empresas denominadas ecoturísticas. Este viraje de los proyectos hacia la conservación de la biodiversidad y el fomento del ecoturismo en regiones indígenas mexicanas se desarrolló paralelamente al agotamiento del modelo desarrollista de sustitución de importaciones, que estaba fundamentado en la intervención económica del Estado, y la instauración del neoliberalismo. El nuevo modelo económico se implementó a partir del sexenio de Miguel de la Madrid (1982-1988) y con mayor nitidez

en el de Salinas de Gortari (1988-1994). En lo que atañe al sector rural, se promovió el Plan Nacional de Modernización Agropecuaria con base en tres ejes: a) la derogación de la política proteccionista en favor de la apertura comercial del sector; b) el retiro de los apoyos gubernamentales a la producción, la comercialización y el financiamiento para reducir los gastos estatales y ceder los espacios a la iniciativa privada y c) el cambio del artículo 27 constitucional para estimular la participación del capital privado en la agricultura nacional.[23]

Simultáneamente al proceso de inauguración del modelo neoliberal y de cancelación de derechos agrarios, económicos y sociales del Estado posrevolucionario en el campo mexicano, se despliega una serie de nuevos derechos de carácter étnico y cultural, como los contemplados en el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes adoptado en el año 1989 por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en Ginebra, Suiza. Este convenio fue aprobado por el Congreso de la Unión y ratificado por el presidente Carlos Salinas de Gortari en el año 1990. Más adelante, dicho convenio sería el antecedente para la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, adoptada en 2007.

En 1989 se promovieron múltiples políticas operadas por el Instituto Nacional Indigenista (INI), a través del Proyecto Pueblos Indígenas, Ecología y Producción para el Desarrollo Sustentable. A partir de entonces se consideró el ecoturismo como una vía de desarrollo económico para las comunidades indígenas. El Plan Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1991-1994 impulsó programas productivos y de conservación de la biodiversidad, que pretendían lograr un modelo de desarrollo rural y regional culturalmente apropiado y ecológicamente sustentable. En el marco de esta nueva tendencia, en 1995 el INI aprobó ocho proyectos, que se venían gestando desde 1989, en los estados de Jalisco, Michoacán, Veracruz, Quintana Roo y Oaxaca, para los cuales destinó 400 mil pesos. En esta etapa inicial fueron beneficiadas algunas comunidades chinantecas de la Sierra Norte de Oaxaca. De 1995 a 1999 dicha institución financió con 9.6 millones de pesos un total de 106 proyectos productivos sustentables, que incluían el ecoturismo, en varios estados del país.[24] En este periodo se definió el carácter y la orientación de los proyectos que en adelante se propondrían para el sector indígena.

La región chinanteca en la cuenca del Papaloapan no quedó al margen de la dinámica impuesta por el nuevo modelo. En el año 1984, Miguel de la Madrid Hurtado abrogó el decreto de creación de la

Comisión Ejecutiva de la Cuenca del Papaloapan (Codelpa), dando fin a 39 años de un proyecto que impulsaba la investigación, la planeación y el desarrollo en la región. La Codelpa siguió operando hasta terminar sin fondos en 1989. Ese mismo año, en plena crisis por la baja recurrente de los precios internacionales del café, cerró el Instituto Mexicano del Café (Inmecafé), con efectos dramáticos para los campesinos chinantecos, dado que los cafeticultores no sólo dejaron de recibir anticipos, asistencia técnica e insumos, sino que perdieron las garantías para comercializar su producto. Y a partir del año 1992, con las reformas al artículo 27 constitucional, se decretó el fin del reparto agrario y se puso en marcha el proceso de regularización de la tenencia de la tierra, que abrío la posibilidad de circulación mercantil de la denominada propiedad social. En Valle Nacional, de 1994 a 2014 se regularizaron 22 de los 23 los núcleos agrarios del municipio.[25]

EL INICIO DE LOS PROYECTOS DE ECOTURISMO EN VALLE NACIONAL

En un contexto marcado por la crisis del mercado de productos agrícolas y el retiro de los apoyos estatales a las zonas rurales del país, se empezaron a desarrollar los proyectos orientados al ecoturismo en la región de la Chinantla en general, y en la zona de Valle Nacional en particular. Bajo el auspicio de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en el año 2003 se proyectó el primer centro ecoturístico del municipio, el Balneario Monte Flor, en el ejido de Cerro Marín, ubicado a 47 kilómetros al sur de Tuxtepec sobre la carretera federal 175. A mediados del siglo XX, el terreno donde actualmente se encuentra el balneario era parte de las tierras en disputa entre los campesinos de Cerro Marín y el terrateniente local Álvaro Álvarez León. Este último fue un importante habilitador de tabaco en Valle Nacional y expresidente municipal en la década de los cuarenta. Los solicitantes de tierras ejidales de Cerro Marín, que por esa época vivían en la zona alta donde escaseaba el agua, se enfrentaron a Álvaro Álvarez León porque querían tener acceso al manantial y a los terrenos laborables de los valles aluviales. Después de varios años de lucha, lograron ganarle 182 hectáreas en el año 1982.[26] El ejido fue dotado en 1958 con 2 mil 162.80 hectáreas para beneficiar a 89 ejidatarios.[27] Actualmente la población de Cerro Marín asciende a 769 habitantes que conforman alrededor de 154 familias.[28]

A finales de los años noventa los pobladores de Cerro Marín

comenzaron a notar cierta afluencia de visitantes que llegaban a refrescarse al manantial. Aún no se cobraba el acceso al lugar, y la comunidad sólo lo utilizaba para abastecerse de agua o como espacio donde las mujeres lavaban las vestimentas. El escaso cuidado que los visitantes le daban al lugar y la acumulación de basura en el sitio propiciaron que la asamblea comunitaria designara a un agente de policía como encargado para cobrar la entrada al ojo de agua. Lo que ingresaba se destinaba para pagar los jornales de los ciudadanos, casi siempre topiles y policías, que se dedicaban a limpiar y a recoger los desperdicios que las personas dejaban alrededor del manantial.

A principios de la década del 2000, una retroexcavadora que realizaba trabajos de reparación de una calle dejó al descubierto una tumba prehispánica en el centro del poblado. Las autoridades locales informaron del hallazgo al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), que realizó los trabajos de excavación y recuperación de las piezas. Con las réplicas de los objetos hallados en el sitio se estableció el Museo Comunitario Monte Flor. A su inauguración asistieron algunas autoridades gubernamentales, a quienes luego se les ofreció un pequeño recorrido por el pueblo. Al ver el manantial, las autoridades sugirieron a los pobladores solicitar proyectos de ecoturismo para construir un balneario en el lugar.

En consecuencia, la asamblea comunitaria designó a un comité de turismo, que fue el encargado de gestionar el inicio del proyecto. El ejido donó las dos hectáreas donde su ubicaría el centro y constituyó una Sociedad de Solidaridad Social, personalidad jurídica bajo la cual podían obtener los financiamientos. Lo primero que consiguieron fue el apoyo del entonces presidente municipal, Marcelo Santos Meneses, para la construcción de una palapa y unos baños, en el 2003. Ese mismo año, el comité inició trámites ante la CDI para continuar con el proyecto, y dicha dependencia les aprobó 600 mil pesos para la construcción de un restaurante y una fuente de sodas. De esta manera se inauguró el Balneario Monte Flor como el primer centro de ecoturismo en el municipio. En el año 2006 la misma institución financió cuatro cabañas rústicas con un importe de un millón 500 mil pesos; y en el 2008, con otro aporte similar, se construyeron cuatro cabañas más y un mirador. En el 2013 se constituyeron en Cooperativa para reemplazar la anterior Sociedad de Solidaridad Social.

Tras esta primera experiencia, la CDI empezó a difundir y fomentar los proyectos de ecoturismo en toda la región, centrados en la construcción de infraestructuras. En el año 2005, el coordinador de dicha institución en Tuxtepec invitó al entonces presidente del

Comisariado de Bienes Comunales de San Mateo Yetla, el profesor Guillermo García Delfín, a solicitar un proyecto de este tipo, dada la disponibilidad presupuestaria para dicho rubro. El comisario puso la propuesta a consideración de la asamblea de comuneros y ésta fue aceptada. Al respecto, señala Fernando Avendaño Pérez, actual presidente del Comité de Ecoturismo de San Mateo Yetla, que:

> […] entre que sí y que no, ganó el sí, y lo aprobaron. Los que decían que sí, era porque ya han andado por otros pueblos y ya habían escuchado que ya había esto del ecoturismo y que sí iba a funcionar. Y además, esto da una gran imagen al pueblo; Yetla es conocido por el centro ecoturístico. Y los que decían que no, era por el egoísmo, pensaban que nada más una persona se iba a beneficiar o sólo un grupo. Y se conformó un grupo, como de 100 socios. El centro es de todos los comuneros, pero para poder obtener el financiamiento de CDI, se pidió que fuera un grupo de socios para que lo pudieran aprobar. La decisión fue de toda la comunidad, y los 100 socios eran para cubrir el requisito.[29]

Después de una larga lucha por la tierra, en 1981 los comuneros de San Mateo Yetla lograron la dotación de 7 mil 433.91 hectáreas de bienes comunales para beneficiar a 204 solicitantes.[30] Su población actual asciende a 709 habitantes que representan alrededor de 142 familias.[31] El centro ecoturístico se ubica en las tierras de uso común de San Mateo Yetla, a orillas del río Valle Nacional. Anteriormente el terreno estaba ocupado por comuneros de la localidad, que destinaban el área a la cría de cerdos y pollos, a pequeños potreros para caballos, y un vivero de plantas de café. Si bien los campesinos que empleaban esas tierras se opusieron a entregarlas, la asamblea decidió que dicha superficie iba a ser destinada para la construcción del nuevo centro, y los vecinos terminaron por abandonar dicho terreno. Los comuneros de San Mateo Yetla tienen la preocupación por desarrollar estas actividades como “otra manera” de aprovechar la tierra y frenar la intensa migración que desde hace cinco lustros se presenta en el pueblo. Sin embargo, ante la falta de apoyos gubernamentales para la compra de insumos agrícolas y los bajos salarios (150 pesos al día; si trabajan toda la semana alcanzan un ingreso de 70 dólares, mientras que en E.U. como trabajadores ilegales logran 300 dólares semanales), se mantiene la práctica de “roza y quema” que, además de tener problemas de baja productividad del trabajo y rendimientos por hectárea, tiene por efecto la deforestación de los cerros.

En el año 2006, tras la conformación del primer comité de ecoturismo, la CDI financió con un millón 500 mil pesos la construcción de un restaurante y dos cabañas. Con el nombre de “La Puerta de la Chinantla”, se inauguró el segundo centro ecoturístico en el municipio.

La inversión de la CDI en este proyecto continuó en los años siguientes. En el 2008 se construyeron cuatro cabañas dúplex y una bodega, con un costo de un millón 500 mil pesos; en el 2010 se añadió una sala de convenciones con un importe de 997 mil pesos; en el año 2011 se acondicionó un circuito en la parte alta de la sierra para las actividades de senderismo, se equipó y capacitó a guías locales, y se realizaron programas de promoción y difusión, con una inversión de 501 mil pesos. Y en el año 2014 se financió un plan de negocios con 180 mil pesos.[32]

Por su parte, la comunidad de Rancho Grande, al igual que las localidades de Cerro Armadillo Grande, Cerro Armadillo Chico, Rancho Ojoche y Rancho Pérez, se asientan en los terrenos del ejido de Cerro Armadillo que en 1944 fue dotado con 5 mil 304.60 hectáreas para beneficiar a 130 ejidatarios.[33] El poblado de Rancho Grande se ubica en la zona de la sierra de Valle Nacional, a 14.7 kilómetros de la cabecera municipal. Inicialmente dicha localidad no estaba considerada en los proyectos de ecoturismo de la CDI, ya que éstos se enfocaban a la construcción de infraestructura para atractivos acuáticos, como era el caso del manantial en Cerro Marín, el río Valle Nacional en San Mateo Yetla, y el ojo de agua de Zuzul, en el vecino municipio de Jacatepec. En Rancho Grande la principal actividad económica es la producción de café, que se complementa con la elaboración de textiles artesanales, la siembra de vainilla, la producción de miel de abeja melipona, y la agricultura de autoabasto. Es de los pocos pueblos que han podido sortear relativamente la crisis del café ocurrida a finales de los años ochenta y en la actualidad cuentan con la Sociedad Cooperativa Café Ñeey de Responsabilidad Limitada que acopia, industrializa y comercializa el producto en el mercado regional. En razón de que la tendencia de los nuevos apoyos para el sector indígena se enfocaba a las actividades ecoturísticas, la comunidad buscó la manera de acceder a estos financiamientos, pero en un principio las instituciones le negaron su colaboración.

La experiencia de éxito que tuvo Rancho Grande con la producción del café, y en menor medida, de la vainilla, los había promocionado como una localidad atractiva por su organización comunitaria, y la visita de grupos universitarios y de colectivos de productores organizados se volvió relativamente frecuente en la comunidad.

Según la historia oral, esta localidad se fundó en 1927, con una familia originaria de Santiago Tlatepusco, municipio de Usila. Don Perfecto Manuel Pérez y su esposa, Concepción Antonio Román, fueron los primeros habitantes de Rancho Grande. Poco tiempo después se incorporaron a la localidad las familias Gregorio y Leyva,

con las cuales tejieron alianzas matrimoniales.[34] Hoy en día esta comunidad maneja una superficie aproximada de 311 hectáreas del ejido de Cerro Armadillo y cuenta con una población de 136 habitantes que forman parte de una misma red de parentesco.[35] Desde su fundación, Rancho Grande destacó por su organización y capacidad innovadora. En 1955 se enfrentó con el cacique Mario Prieto Sánchez, que era el principal acaparador de café en Valle Nacional. Bajo el liderazgo de Ismael Manuel Antonio, la población se organizó para producir un café de mejor calidad con el fin de venderlo a los nuevos compradores que llegaron a la cabecera del municipio de las ciudades de Oaxaca y Jalapa.[36] Dicho líder fue nombrado dirigente regional de los productores de café cuando el Inmecafé arribó a este municipio a final de los años sesenta. Dos décadas más tarde, en 1987 y 1988, Ismael Manuel Antonio se convertiría en el primer presidente municipal indígena de Valle Nacional al capitalizar el descontento de todos los campesinos serranos con las operaciones antidemocráticas del PRI. Bajo su presidencia se construyó la carretera de terracería que une Rancho Grande con la cabecera municipal.

Con estos antecedentes, en el año de 2008, las autoridades del poblado referido se acercaron nuevamente a la CDI con una idea más clara para solicitar el apoyo de un proyecto ecoturístico. En ese sentido, el expresidente del comité de ecoturismo y principal impulsor del proyecto, Raúl Manuel Antonio, hijo del antiguo líder local, señaló:

> El proyecto de ecoturismo nace porque a Rancho Grande de por sí viene mucha gente a visitarnos. Lo que pasa es que este pueblo siempre se ha destacado, hasta a nivel nacional, ha sido un pueblo muy organizado, muy unido, muy trabajador, y siempre con ideas de sobresalir. Tan así que, a fines de los setenta u ochenta, por ahí, Rancho Grande era uno de las pueblos con mayor producción de café per cápita a nivel nacional. Siempre Rancho Grande ha procurado estar al día, a la vanguardia. Eso atrae a mucha gente. Ven esto y corren la voz. Y viendo cómo venía la gente a visitar, y que no teníamos nada que ofrecer, pues dijimos hay que hacer algo. Entonces, ¿por qué no aprovechar esto y crear algo de ecoturismo? Lo pensamos, lo maduramos un año. Lo peleamos. Inclusive hay gente en Rancho Grande, la gente mayor, que decía que no es posible, ¿por qué ecoturismo?, si aquí no hay nada que ofrecer, sólo Zuzul, Monte Flor y Yetla porque tienen ríos. O sea, toda su idea giraba en torno al agua. Inclusive hay instancias de gobierno que todavía piensan así, o pensaban así en su momento. ¿Qué va a ofrecer Rancho Grande, si es puro monte? Y nosotros dijimos, ¡no, están mal ellos! Nos tocó discutir, debatir, con alguien de CDI, que es el que financia los proyectos de ecoturismo, con el delegado de Oaxaca, y la delegada en su momento. Nos decían: ¿qué tienen ustedes, tienen agua? No. Llegado el momento nosotros dijimos: no, no tenemos agua, pero el ecoturismo no es sólo agua. Rancho Grande tiene mucho más de lo que tienen otros centros. Tenemos la artesanía, esto no hay donde quieras, esto es algo interesante, porque aquí se

> rescató esto. Tenemos la mejor gastronomía de la región, la producción de la miel melipona y tecnificada. Tenemos senderismo, con la mejor selva que está acá arriba. Tenemos cultivo de café, tenemos cultivo de vainilla, y tenemos orquídeas. Y así fuimos, a batallar, presentamos verbalmente el proyecto, tenemos esto y esto y esto y la gente va. Y nos autorizan en el 2008 la construcción del primer restaurante que está allí arriba.[37]

En esta ocasión la asamblea comunitaria de Rancho Grande dio su anuencia para iniciar las gestiones ante la CDI y se conformó el primer comité de ecoturismo en la localidad. En 2009 la dependencia aprobó el proyecto y financió con un millón 300 mil pesos la construcción de un restaurante y una oficina. De esta manera comenzó el proceso de incorporación de la comunidad a la actividad ecoturística bajo la denominación "Rancho Grande. El Corazón de la Chinantla". En el año 2014, realizaron un plan de negocios, financiado de igual manera por la CDI con 180 mil pesos, y al año siguiente obtuvieron un apoyo de 358 mil 181 pesos para la construcción de un mirador en la parte más alta de las tierras del pueblo y el acondicionamiento del sendero que conduce hasta allí desde el centro del poblado.

Más recientemente, la localidad de Rancho Grande consiguió la aprobación de un proyecto de etnoturismo. La finalidad era la construcción de 10 recámaras acondicionadas para el hospedaje en domicilios particulares, de tal manera que los turistas que llegaran al lugar pudieran experimentar una interacción y una convivencia más cercana con los locales. Se planteaba que de esta manera los ingresos se destinarían directamente a las familias, sin la mediación de un comité de turismo, que consideraban más propenso a los vicios administrativos y a la corrupción. Una vez aprobado el proyecto por la CDI, en el año 2016, con un financiamiento inicial de un millón 107 mil 625 pesos, la asamblea local decidió que en vez de beneficiar únicamente a 10 ciudadanos, el recurso se redistribuiría en partes iguales entre las 44 familias que cumplían con sus obligaciones comunitarias. Dado que esta división disminuía considerablemente el monto para cada familia, la Agencia de Policía complementó con 10 mil pesos a cada beneficiario, aportando así 440 mil pesos. De esta manera, lograron construir 32 cuartos equipados para el hospedaje en las mismas viviendas de los pobladores. Don Raúl Manuel narra cómo fue el proceso:

> Vi un documental sobre Cuba y me nació la idea del etnoturismo, donde puedas hospedar al turista en tu casa, porque aquí no hay cuartos, no hay cabañas. En este caso se recibe a los turistas en la casa. Si la señora que viene quiere guisar con la dueña de la casa en la mañana, lo puede hacer. Y cuando la visita se vaya, va a pagar a la familia y ese dinero se queda para la familia. A diferencia del

> ecoturismo clásico donde el turista se va y le paga a la directiva, al consejo de administración le deja el dinero, y ese consejo de administración tiene para ir a caminar, a echarse una cerveza, y hacer desmadre con el dinero del pueblo. […] La norma de operación del programa de CDI nada más era para 10 familias. Nos dieron un millón 107 mil pesos para 10 piezas. Y la asamblea ya sabía. Y yo les dije, miren, compañeros, lo voy a meter así, pero cuando salga el recurso si es que nos lo autorizan, ya discutimos cómo lo vamos a distribuir. Cuando salió el recurso, les dije: miren, compañeros, yo no me puedo imaginar 10 personas, 10 familias, que van a ser mi familia, la familia de mi hermano, y las demás ¿qué onda? Van a estar ahí nomás como el chinito, ¿milando? ¡No! Mi idea es que una vez que esté el dinero acá, nos los dividimos. Somos 44 ciudadanos en Rancho Grande que estamos en la asamblea, que hacemos trabajos, tequios, y todo, somos los que nos vamos a beneficiar. Ponemos algo de nuestra propia bolsa, finalmente ya es nuestra casa la que vamos a arreglar. Lo que vamos a hacer es comprar una cama, adecuar la pieza, que esté bien, que esté digno. No alcanzó el dinero, entonces en asamblea acordamos la aportación de 10 mil pesos más para cada uno de nosotros para terminar la pieza. Ahorita cada familia tiene una pieza. Usted va con una familia y lo pueden hospedar. Entonces, en vez de 10 que estaba proyectado se hicieron 32 con ese mismo dinero.[38]

Con las tres experiencias que acabamos de exponer se iniciaron las actividades ecoturísticas en el municipio de Valle Nacional. En la actualidad las autoridades de la comunidad de Nuevo Palantla, que cuenta con un manantial en las tierras del ejido Emafral Padoni a escasos minutos de la cabecera municipal, están realizando gestiones ante la CDI para obtener financiamientos e incursionar en el rubro. En el 2014 la dependencia aprobó la realización de un plan de negocios y en 2015 proyectó la construcción de un sendero y un mirador, con una inversión total de 645 mil 794 pesos. Sin embargo, este centro aún no ha entrado en funcionamiento.

Sin lugar a dudas es la CDI la principal institución que promovió y financió los proyectos de este tipo en la región. De 2003 a 2016 dicha dependencia aportó 11 millones 869 mil 601 pesos de recursos federales a proyectos de ecoturismo en el municipio de Valle Nacional. Los financiamientos se destinaron fundamentalmente para el desarrollo de la infraestructura, como la construcción de restaurantes, cabañas y miradores.

Cuadro 1. Apoyos para ecoturismo en Valle Nacional. CDI-Tuxtepec

Comunidad	Proyecto	Año	Monto
Cerro Marín	Construcción de 1 restaurante y 1 fuente de sodas	2003	$ 600,000
Construcción de 4 cabañas		2006	$ 1,500,000

Construcción de 4 cabañas y 1 mirador	2008	$ 1,500,000	
Nuevo Palantla	Plan de negocios	2014	$ 180,000
Construcción de 1 mirador y 1 sendero	2015	$ 465,794	
Rancho Grande	Construcción de 1 restaurante y 1 oficina	2009	$ 1,300,000
Plan de negocios	2014	$ 180,000	
Construcción de 1 mirador y 1 sendero	2015	$ 358,181	
Desarrollo de etnoturismo	2016	$ 1 107 625	
San Mateo Yetla	Construcción de 1 restaurante y 2 cabañas	2006	$ 1 500 000
Construcción de 4 cabañas dúplex y 1 bodega	2008	$ 1 500 000	
Construcción de 1 salón de convenciones	2010	$ 997,000	
Acondicionamiento de sendero y equipamiento para guías	2011	$ 401 000	
Promoción y difusión	2011	$ 100 000	
Plan de negocios	2014	$ 180 000	
Total Valle Nacional			$ 11 869 601

GESTIÓN Y DESEMPEÑO DE LOS CENTROS DE ECOTURISMO

Las localidades incorporaron al sistema tradicional de cargos comunitarios la operación y administración de los centros ecoturísticos. Para tal efecto, las asambleas de ciudadanos conformaron comités de ecoturismo, a cuyos miembros eligen y renuevan de manera periódica. Éstos están regularmente integrados por un presidente, un secretario, un tesorero y cinco vocales. La participación en los comités de ecoturismo tiene el carácter de servicio comunitario, por lo que en principio todos los ciudadanos están obligados a cumplir con el cargo.

La mayor parte del tiempo los miembros del comité se dedican a las labores cotidianas e inmediatas del funcionamiento de los centros, como son la atención en los restaurantes, la recepción de huéspedes, y la limpieza y mantenimiento de las instalaciones. Por lo general, estos encargados temporales van aprendiendo sobre la marcha el manejo financiero y logístico de la empresa comunitaria.

Aunque existen notables particularidades, en general en los tres centros se observan procesos muy similares de organización para la

gestión de la actividad turística. Los comités de ecoturismo presentan informes periódicos de su gestión al frente de los centros ante la asamblea de ciudadanos. Los encargados detallan ante los pobladores el manejo financiero, los gastos de mantenimiento de los centros; dado el caso, las gestiones que realizan para la obtención de algún proyecto, y las dificultades que enfrentan en el desempeño de sus labores. Sin embargo, el margen de decisiones de un comité sobre estos aspectos se restringe a la instrumentación operativa de los servicios turísticos.

Son las asambleas las que deciden el destino de los ingresos, la aceptación de los proyectos, y toma las determinaciones sobre los conflictos que pueden suceder en la administración de un comité. Por ejemplo, en ocasiones en vez de utilizarse el dinero para la reparación de las instalaciones o la adquisición de insumos para los restaurantes o cabañas, se priorizan otras cuestiones que no están relacionadas con la actividad turística. Señala don Vicente Gregorio, de Cerro Marín: "a muchas personas de la comunidad se les ha apoyado con dinero, se les ha apoyado cuando se enferman o cuando alguien se muere, a la comunidad se le ha apoyado haciendo banquetas, a la iglesia se le ha apoyado, con los ingresos del centro".[39]

Muchas veces la exigencia de los trabajos que requiere la gestión de un centro ocasiona que los miembros del comité tengan que recurrir a su grupo familiar para cubrir las necesidades del centro, sobre todo en las épocas de mayor concurrencia. Así, es común que las esposas de los miembros del comité colaboren en las labores de cocina o limpieza de las cabañas. Mientras, los hombres se dedican a atender a los visitantes, a realizar las compras de insumos que requiere el centro, y el mantenimiento de la infraestructura física en general.

Los servicios turísticos que se ofrecen en los centros se concentran en el hospedaje, la alimentación y el disfrute de los atractivos acuáticos. Si bien se han proyectado otro tipo de actividades, como el senderismo, las rutas temáticas de la producción agrícola, la visita a las grutas, etcétera, éstas no se han convertido en el principal atractivo, dado que el segmento mayoritario de visitantes, que son locales y regionales, no muestran mayor interés en ellos.

En San Mateo Yetla el restaurante está abierto durante todo el año, mientras en Cerro Marín el servicio opera por temporadas. En Rancho Grande, con la finalidad de liberar a los miembros del comité, el servicio de cocina y las rutas temáticas funcionan bajo reserva previa. Los servicios de hospedaje en general están disponibles durante todo el año en los tres centros, y los demás servicios turísticos, como las albercas o los manantiales están disponibles durante la mayor parte del año y se puede acceder a ellos sin mayores dificultades.

En el desarrollo de estas actividades los centros de ecoturismo enfrentan una serie de obstáculos que se pueden plantear en dos niveles. Por un lado, las dificultades que se originan en el diseño mismo de las propuestas por parte de las instituciones financieras y, por otro, el que compete más directamente a la organización local.

Los grupos locales consideran como las principales problemáticas relacionadas con el planteamiento de los proyectos el escaso apoyo para el desarrollo de capacidades en materia turística y la reducida promoción y difusión de los centros de ecoturismo. En cuanto a lo primero se puede mencionar, por ejemplo, el caso de las capacitaciones que recibieron los encargados de la atención en los centros ecoturísticos. Estas personas fueron instruidas en la etapa inicial del proyecto, desempeñaron sus labores, pero luego tuvieron que dejar los cargos, para que alguien más pudiera cumplir con el servicio. Estas capacitaciones no incluyeron a todos los involucrados en el manejo de los centros. Así plantea la problemática don Vicente Gregorio Castro, expresidente del comité del Balneario Monte Flor:

> Se capacita nada más al que está enfrente, como al presidente. Se acaba el periodo y no se transmitió lo aprendido. Y ya se murió otra vez. El que va de nuevo, pues empieza como nuevo, y nomás hace esto y de ahí no pasa. Entonces el tema es que se capacite al pueblo entero, para que cuando llegues ya sabes de qué se trata. Porque el turismo es algo delicado, es fino, al turismo no se puede engañar. No le puedes ofrecer una cosa que no existe, tienes que ser muy realista con ellos. Es lo que también mi gente no ve como chinantecos, pues nos ha costado un poco de trabajo entender que el turismo es una fuente de ingresos.[40]

En ese sentido, los miembros de los nuevos comités apelan a la breve experiencia de sus compañeros salientes, generando otros procesos de transmisión de capacidades. En San Mateo Yetla, el actual presidente del comité comentó su propio caso:

> A nosotros al entrar nos cuesta mucho trabajo. Aquí se nombra la primera semana, el primer domingo del mes de diciembre, al comité para que tenga todavía un mes para que vaya pensando qué es lo que va a hacer. Entonces, en ese mes, bueno yo así lo hice, vine a ver al comité que ya estaba por salir, él me enseñó… esto está así, esto se maneja así, esto vas a hacer así. Entonces ya tenía una idea. Y el día 31 vine de vuelta a checar otra vez. Y ya me enseñó la comida que hacen, y cómo se prepara.[41]

Otra cuestión no menos importante es que el desarrollo de los centros no se proyectó sobre un diagnóstico previo, por lo que no se observan procesos de planeación a largo plazo ni mecanismos de seguimiento y evaluación que permitan un funcionamiento más eficiente. En ese sentido, los financiamientos se han concentrado en la

construcción de infraestructura física, descuidando otros aspectos importantes para el buen desempeño de los proyectos. De los 11 millones 869 mil 601 pesos que aportó la CDI de 2003 a 2016, 94.6% se destinó a construcción de obras y equipamientos, 4.5% a planes de negocio, y tan sólo 0.9% a la difusión y promoción.[42]

En lo relacionado con la organización local, se consideraron como las principales dificultades el sistema rotativo de los cargos que impone límites a la continuidad de los planes a mediano y largo plazo; el poco interés de los transitorios miembros del comité; algunos casos de malversación de los ingresos; el limitado involucramiento de la población y el reducido papel de la asamblea comunitaria en el diseño y planificación del proyecto.

No son pocos los casos de mal desempeño de los comités, por variadas razones, que ocasionan que las asambleas comunitarias los releve de sus cargos. En el año 2017, la administración del Balneario Monte Flor de Cerro Marín se transfirió temporalmente al comisariado ejidal tras la destitución del comité de ecoturismo: "aquí si no das resultados te vas, y si sí, te quedas. Algunos lo ven como ojalá me toque estar ahí para tijerearle, y otros lo ven como ojalá me toque para mejorar. No todos somos parejos".[43] En San Mateo Yetla la asamblea de comuneros se ha quejado de malos manejos económicos de algunos comités del centro ecoturístico:

> […] la comunidad ha tenido problemas con el centro, o más bien, con algunos comités. Cómo se maneja dinero, pues se ha extraviado; da pena decirlo, pero es la verdad. En la asamblea se hace un pleito, porque hay que tener las cuentas claras. Por ejemplo, aquí acostumbran a nombrar dos mujeres para que ellas sean las cocineras, como vocales. Desafortunadamente ahora aquí hubo un gran problema con las dos mujeres que nombraron, nosotros tuvimos la confianza, pero ellas abusaron. Se extravió la ganancia. Y es que ellas eran las que cobraban.[44]

Incluso en la comunidad de Rancho Grande, donde se observan procesos de organización comunitaria relativamente eficientes, el proyecto de ecoturismo ha presentado problemas de incorporación a la dinámica comunitaria. Señala don Manuel Antonio:

> Cuando se construye el centro, el primer comité, el encargado, fue el agente en su momento. Pero pues apenas termina su año y se queda todo a la deriva. Entonces, como cuatro años el proyecto estuvo a la deriva. Hasta que en el 2012 dijimos ¡hay que darle vida a esto señores! Tenemos un dinero allá mal invertido, por qué no darle vida, darle movimiento. Me nombran a mí como presidente y empezamos a tratar de organizar todo este rollo, a darle más forma.[45]

Como el diseño de los proyectos no partió de la iniciativa local sino de las instancias financiadoras, a través de políticas verticales, existe una disociación entre las expectativas de las instituciones y la realidad de la experiencia turística local. Por un lado, las dependencias oficiales están pensando en la comercialización de productos y experiencias que se derivan de las expresiones culturales locales y del paisaje natural de la región. Entonces, promueven actividades como el senderismo, observación de flora y fauna, ciclismo de montaña, kayak, campamentos, la observación de los procesos agrícolas de la siembra de café y vainilla, la crianza de abeja melipona, observación y participación en la elaboración de huipiles, ferias gastronómicas, entre otras cosas.

Esta serie de actividades encaja en la expectativa general que se tiene de un turismo alternativo. Esta orientación erige a las instituciones en una especie de comisarios de lo que debería ser la experiencia turística en la región, tomando como parámetro los postulados del mercado y las tendencias del desarrollo del ecoturismo en el ámbito mundial.

Sin embargo, el turismo local realmente existente rara vez se enfoca en dichas actividades. Éste se desarrolla más bien en las temporadas de calor cuando la población de la zona acude refrescarse a los manantiales, ríos o albercas. Comenta el presidente del comité de San Mateo Yetla:

> A veces vienen extranjeros a ver las aves, los animales, les interesa mucho lo de las cuevas, y toman fotos. Pero los vecinos de aquí cerca vienen a bañarse a la alberca, a refrescarse, y son los que más vienen. Son de Tuxtepec, Valle Nacional, de Monte Flor, de aquí cerca pues. Lo más famoso es la alberca, por eso vienen los turistas, o los vecinos de otras comunidades vienen por eso, a la alberca, a bañarse ahí, no sé qué tanta gracia tiene eso, y se pelean y ya que ven que está vacía, se regresan.[46]

En el mismo sentido, platica don Vicente Gregorio de Cerro Marín:

> El mayoritario es el turismo local, y vienen de Tuxtepec, Chiltepec, Choapam. Ellos nada más vienen al chapuzón y ya. Y los que vienen de más lejos, como los del centro de la República, de zonas áridas, se quieren llevar las plantas, porque no hay verde por allá. Quieren convivir con la naturaleza, es lo que ellos quieren, caminar, ir a diferentes partes, que tú les digas qué más tienes, tu comida, tu forma de vivir, todo eso ellos quieren conocer.[47]

Quizá la excepción es la experiencia de Rancho Grande, que ha sabido capitalizar un pequeño nicho de mercado nacional e internacional del turismo alternativo, gracias a la experiencia previa

de la producción del café y la vainilla. Esto les ha abierto las posibilidades para la comercialización de los textiles artesanales que elaboran las mujeres de la localidad, de la miel de abeja melipona y la vainilla orgánica. En este poblado se ha montado un cierto escenario folclórico donde algunas familias les enseñan a los visitantes los cultivos de café y vainilla en sus parcelas, ya que los turistas desconocen los procesos de producción y se asombran cuando descubren que el campo resguarda una gran variedad de especies vegetales y animales. Otra novedad para los visitantes es el aprovechamiento silvestre de algunas especies de palmas, como el tepejilote, y otras plantas medicinales, así como la confección y bordado de huipiles. Mientras los turistas hacen un recorrido por la comunidad, una familia se dedica a bordar huipiles, otra recolecta miel de abeja melipona y las demás cultivan en su milpa, cazan en el monte y pescan en el manantial. De esta manera es como se recurre al conocimiento tradicional y a la ecología local para escenificar una experiencia única con sabor a la "auténtica sabiduría ancestral" que resguarda la selva chinanteca.

LA ECONOMÍA DEL ECOTURISMO Y EL SENTIDO LOCAL DE LOS PROYECTOS

Dada la crisis generalizada de los productos agrícolas y la inexistencia de un plan nacional de desarrollo rural que fomente la producción campesina, los pobladores de la región de Valle Nacional han tenido que diversificar sus alternativas económicas, que se desarrollan tanto en el plano agrícola como en otros tipos de trabajo. En ese sentido, las comunidades complementan la subsistencia que obtienen de la producción de autoabasto con la migración, el jornaleo y los incentivos de los programas sociales de combate a la pobreza. Tras el retiro del Estado y la desaparición de las paraestatales que favorecían la producción agrícola en la región, los financiamientos orientados al sector indígena se concentran actualmente en los pagos por servicios ambientales y los proyectos de ecoturismo.

Los centros ecoturísticos, más que plantearse como una actividad económica que permita ingresos suficientes para sostenerse como empresa comunitaria, son considerados beneficiosos en la medida en que dotan a las localidades de espacios para la realización de sus eventos sociales y porque conforman un paisaje atractivo para la comunidad. En menor medida se estima que fomenta el surgimiento de pequeñas actividades comerciales a orillas de la carretera, como los

comedores familiares, las ventas al por menor de frutas de temporada, y los expendios de bebidas. Y en el mejor de los casos, los proyectos de ecoturismo proporcionan un marco para promover la comercialización a pequeña escala de productos como el café, la vainilla, la miel y artículos textiles de elaboración artesanal.

Un estudio para determinar el potencial de desarrollo de la actividad turística en el estado de Oaxaca, desde una perspectiva cuantitativa que integra la base natural y la infraestructura, concluyó que el distrito de Tuxtepec ocupaba el tercer lugar dentro en los ocho niveles en los que se subdivide el índice de potencialidad, tan sólo por detrás de los distritos del Centro y Pochutla.[48] Sin embargo, en Valle Nacional los proyectos de ecoturismo no terminan por generar un beneficio económico por sí mismos bajo las actuales condiciones en las que operan. Si se considera el balance de ingresos y gastos de los centros ecoturísticos, los ingresos apenas alcanzan para el mantenimiento de las instalaciones. Si hubiera que pagar un salario a las personas que conforman el comité y se dedican durante un año a prestar sus servicios, la empresa comunitaria se volvería insostenible, lo que indica que no representa una fuente de ingresos a la comunidad y que se sostiene gracias a su incorporación al sistema de cargos tradicionales, que permite el uso de mano de obra como un tequio comunitario.

La actividad turística realmente existente sigue siendo muy escasa en la región. Las estadísticas del estado de Oaxaca indican que entre los ocho principales destinos, Tuxtepec, segunda ciudad más poblada de la entidad y la más cercana a los centros de ecoturismo de Valle Nacional, se ubica en el último lugar en cuanto a la llegada de turistas nacionales y extranjeros y a la cantidad de días que permanecen en la ciudad.[49] Aunque no existen estadísticas oficiales ni locales sobre la llegada de turistas, la estadía y el gasto promedio, en los centros de ecoturismo de Valle Nacional, se puede inferir con base en lo que señalan los encargados locales que la actividad turística no refleja en términos económicos beneficios sustanciales y su aporte es verdaderamente marginal. Comenta el presidente del comisariado de Cerro Marín, don Rodolfo Inocente Isidro:

> Ahorita no hay servicio en el restaurante porque no hay resultado ahorita. Pues el cocinero quiere ganar y pues no hay venta y no lo podemos contratar, por eso no funciona, no hay servicio ahorita. Pero luego la gente trae su comida y nomás pagan la entrada. […] El museo era para los visitantes y para los alumnos de preparatoria que hacen ahí su tarea, pero ahorita está cerrado también, porque dicen que no hay entrada. Pero ya acordamos que se va a abrir otra vez como antes. […] Ahí anda la señora que limpia las cabañas y cobra la renta, pero este mes va a trabajar tres días nada más porque no hay entrada. Ahorita está

> limpiando las polillas que hay en la palma y el ejido le paga por jornal. Cuando no hay nadie, ahí van a avisarme y yo vengo a atender a la gente. El ingreso del balneario está cerca de medio millón al año que se gasta para pagar a veces a la gente que trabaja en el centro y el mantenimiento, líquidos para rociar, y sólo queda muy poco. Por ejemplo, este año renovamos las cabañas, sus techos, por eso no queda un fondo, se invirtió todo.[50]

Sin embargo, otros consideran, en el caso de la comunidad de Cerro Marín, que si bien el Balneario Monte Flor no aporta directamente a las familias, sí ha favorecido el desarrollo de otras actividades de subsistencia para aprovechar el paso o la llegada esporádica de visitantes por el poblado. Así planteó la situación don Vicente Gregorio Castro:

> Antes aquí lo principal era el café. Debido a que el café se fue al suelo, ya no hay, se acabó con la rolla, hoy la gente se dedica de lleno al turismo, no directamente al manantial, pero ahora se vuelven como prestadores de servicio. Si te das cuenta hay comedores a lo largo de la carretera, hay expendios de frutas, de bebidas refrescantes, restaurantes, comedores. Creo que como la mitad de la población recibe ingresos por el turismo, y lo otro son remesas que viene de allá de Estados Unidos porque hay mucha migración, pero pura juventud. Lo demás sólo puro autoconsumo porque el café se perdió totalmente.[51]

En San Mateo Yetla la situación no es muy distinta. Siendo uno de los centros más concurridos del municipio, los ingresos en concepto de acceso, hospedaje y servicio de restaurante se destinan mayoritariamente a las obras de reparación y mantenimiento de las instalaciones: “las entradas al año son como de 350 mil pesos aproximadamente, nomás que hay mucho gasto, y en realidad no sobra, porque todo va al mantenimiento”.[52]

Únicamente en Rancho Grande consideraron ventajoso en términos económicos al ecoturismo dado que reforzó las demás actividades productivas que tiene la localidad: “le dieron vida. Porque el café estuvo a punto de perderse. Hoy se retoma el café, se retoma la vainilla, se retoma la artesanía, se retoma lo de la miel… en vez de abandonarse”.[53] Sin ser la panacea, esta comunidad ha sabido promover a través de los proyectos de ecoturismo la comercialización de sus productos agrícola, apícola y textil, fundamentalmente en el mercado regional y en menor medida en el internacional.

Si bien la producción de café ha disminuido bastante en relación con la otrora época cafetalera de la región, los mecanismos organizativos de la localidad promovieron la creación de la Cooperativa Café Ñeey para el acopio, beneficiado, industrialización y venta del producto. La producción de vainilla orgánica, aunque aminorada, es adquirida en su totalidad por una empresa francesa que

promueve el rescate de la orquídea en la región y paga un mejor precio en comparación con los “coyotes” regionales, que en el 2016 ofrecían 110 pesos por kilo en contraste con los 250 que les paga dicha empresa. La miel de abeja melipona es adquirida mayoritariamente por una empresaria suiza radicada en Oaxaca a un precio por litro de 600 pesos, y su reventa oscila los 2 mil pesos el litro. En el caso de los textiles artesanales, existen dos grupos organizados de mujeres que se dedican al tejido y bordado de los artículos, concentrados fundamentalmente en prendas de vestir como huipiles, blusas y camisas. Los ingresos en este rubro, sin considerar los costos, son aproximadamente de 200 mil pesos al año. Si se tiene en cuenta que son alrededor de 15 mujeres que se dedican a los textiles, esto resulta en un ingreso mensual de mil 111 pesos por artesana al mes, menos los costos.

Los procesos productivos de todas las actividades mencionadas han sido incorporados como un atractivo para los visitantes, lo que facilita en cierta medida la promoción y comercialización de los productos:

> […] para nosotros es importantísimo lo del ecoturismo porque no compite con las demás, es un complemento de las demás actividades que tiene Rancho Grande. No es que sea más importante el café, no, porque el turista que viene compra café. Como que la actividad turística les da vida a las demás actividades, no compite. Por ejemplo, la miel, vienen y compran miel, porque ven como la produzco, porque les doy ese tour, y cuando se van hasta me dan para mi refresco. Son complementos.[54]

Dado que en general la actividad ecoturística no tiene una importancia económica central para las localidades, el reciente desarrollo de los centros ecoturísticos en el municipio de Valle Nacional dio lugar a otro tipo de procesos de apropiación y resignificación de los proyectos de fomento al turismo ecológico. Esta nueva vertiente de financiamientos para estimular el ecoturismo en comunidades indígenas ha permitido a las localidades proyectar la construcción de obras de propiedad colectiva que bajo las actuales condiciones quizá no podrían realizarse de otra manera. En general, una vez que se consiguen los financiamientos y la edificación de las infraestructuras, el desarrollo de la actividad no se ajusta a las expectativas del ecoturismo, que la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) define como:

> Aquella modalidad turística ambientalmente responsable consistente en viajar o visitar áreas naturales relativamente sin disturbar con el fin de disfrutar, apreciar y estudiar los atractivos naturales (paisaje, flora y fauna silvestres) de dichas áreas, así como cualquier manifestación cultural (del presente y del

> pasado) que puedan encontrarse ahí, a través de un proceso que promueve la conservación, tiene bajo impacto ambiental y cultural y propicia un involucramiento activo y socioeconómicamente benéfico de las poblaciones locales.[55]

El sentido que la población le da a estos proyectos tiene más que ver con la posibilidad de contar con espacios que embellezcan el entorno local y sirva para el desarrollo de la vida social festiva, que con los planteamientos del ecoturismo en tanto actividad lucrativa. En San Mateo Yetla es común que las instalaciones del centro ecoturístico se utilicen para los eventos sociales y las festividades de la comunidad. Señala el presidente del comité del Centro Ecoturístico La Puerta de la Chinantla, Fernando Avendaño Pérez: "Aquí la gente usa las instalaciones para sus eventos, como bautizos […] Para las clausuras de las escuelas, día de las madres, día del niño, aquí lo celebran. Ellos traen sus comidas y nosotros nada más les prestamos el espacio, porque no les cobramos".[56]

En la comunidad de Rancho Grande, don Manuel Antonio expone así la situación:

> Antes no teníamos un espacio para cualquier evento social, hoy ya lo tenemos. Por ejemplo, una boda, un bautizo, un cumpleaños, cualquier evento que se quiera hacer, pues allá arriba [en el restaurante], con las instalaciones todo bien. Antes estas cosas se hacían en la cancha de la escuela. Pero pues no teníamos la infraestructura necesaria, en cambio ahora, allá arriba ya está.[57]

La promoción del ecoturismo si bien debe integrar a las comunidades involucradas en el proceso de mercadeo, la conservación y el desarrollo local, también debe ser una estrategia regional ya que implica la creación de infraestructura de comunicaciones y transporte, así como la participación de otras empresas, comunitarias o privadas que brinden a los turistas servicios de alojamiento, restaurantes típicos, venta de artesanías, servicios de guías, actividades recreativas, grupos folclóricos, jardines etnobotánicos, entre otros. El gobierno del estado de Oaxaca, a fin de promover el turismo en el estado y enmarcar los proyectos locales, lanzó la iniciativa de la Ruta de la Chinantla.

La competencia entre países, regiones y localidades para captar recursos, infraestructuras, inversiones o eventos ha provocado una lucha por la singularidad, por la diferenciación y el reconocimiento. Los espacios físicos se unen a las imágenes que los representan generando estereotipos en los que se confunden las representaciones con el original. De hecho, con las nuevas tecnologías de la información y comunicación se promocionan y venden las imágenes

de los lugares antes que los propios lugares. En esta circulación de imágenes en el mercado global se crean las condiciones para exaltar las singularidades y cualidades del espacio. Por ello, gran parte de los esfuerzos del poder político, la administración pública y del empresariado oaxaqueño ha centrado sus esfuerzos en destacar las características de biodiversidad de la entidad como de las diferentes posibilidades que ofrecen sus territorios, favoreciendo un ambiente identitario basado en "el sentido del lugar".[58]

Promoción de la Ruta de la Chinantla
(Fuente: Sectur http://www.sectur.oaxaca.gob.mx/?page_id=323)

LA RUTA DE LA CHINANTLA

Después de una década de haberse iniciado las primeras experiencias de centros ecoturísticos en el municipio, la Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico del estado diseñó el proyecto Rutas Oaxaca en el periodo 2011-2016,[59] como un intento por fortalecer el turismo en la entidad a través de destacar "su particular magia": "esa que atrapa los corazones de los viajeros nacionales y extranjeros [y que] tiene que ver con el misterio y las tradiciones que le han legado, a través de los siglos, los numerosos pueblos originarios que habitan en él".[60] Con el eslogan "riqueza cultural y ecoturística" en el año 2013 se planeó la Ruta de la Chinantla, representada por los huipiles chinantecos, imágenes del paisaje selvático y una ilustración de las figuras de los bordados típicos.

Con esta ruta se ha pretendido promover tanto la conservación y el manejo sustentable de los recursos naturales como la preservación y el patrocinio de la cultura local a través de su incorporación al circuito mercantil turístico, lo que supuestamente desembocaría en mayores oportunidades económicas para la población. En consecuencia, el proyecto se planteó como un:

> […] necesario producto turístico que integre las bellezas naturales, diversidad biológica, cultura y gastronomía de dos grupos étnicos: chinantecos y mazatecos […] con énfasis en la preservación de la identidad cultural, el cuidado ambiental y el impulso al desarrollo económico y social de las localidades anfitrionas.[61]

La ruta quedaría conformada por la ciudad de Tuxtepec y otras comunidades: Santiago Comaltepec, Santa Cruz Tepetotutla, San Antonio del Barrio, San Mateo Yetla, Rancho Grande, Cerro Marín, Vega del Sol, San Pedro Ixcatlán, Cerro Quemado, San Miguel Soyaltepec, Temascal y San Juan Bautista Valle Nacional.

PUNTO DE PARTIDA	CASCADA DE NIEBLA	SANTA CRUZ TEPETOTUTLA	SAN ANTONIO DEL BARRIO	SAN MATEO YETLA	RANCHO GRANDE	MONTE FLOR	EL ZUZUL	TUXTEPEC	MIL ISLAS	KONGUL NAXJEN
OAXACA	2:30 h 104 km	4:30 h 145 km	5:00 h 160 km	4:00 h 162 km	4:30 h 178 km	4:20 h 276 km	4:40 h 182 km	5:00 h 219 km	6:30 h 297 km	6:00 h 281 km
TUXTEPEC	2:30 h 111 km	4:30 h 157 km	5:00 h 163 km	1:00 h 55 km	1:20 h 65 km	50 m 45 km	35 m 41 km		1:30 h 82 km	1:00 h 82 km
VERACRUZ	4:30 h 306 km	6:30 h 353 km	7:00 h 359 km	3:00 h 251 km	3:20 h 261 km	2:50 h 141 km	2:35 h 137 km	2:00 h 196 km	3:30 h 278 km	1:30 h 133 km

Vive Oaxaca: Ruta de la Chinantla disponible en:
http://www.viveoaxaca.org/2015/07/RutaTuristicaChinantlaOaxaca.html

En el año 2013, la Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico inició las gestiones para el desarrollo de la Ruta de la Chinantla. La idea del proyecto era posicionar los centros y promover la creación de productos turísticos de tipo experiencial. Señala Iván Pérez, del Departamento de Integración de Proyectos de la Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico de Oaxaca:

> El problema es que los centros ecoturísticos se volvieron balnearios naturales, en los cuales tú pagas un ingreso y te metes al agua, y es todo. No desarrollan experiencias. Quienes no tienen el agua, no tienen un ojo de agua o dónde meter a la gente para que se remojen los pies, tienen que desarrollar estas experiencias. El turismo ahí en la región es más de fin de semana, ah pues vamos, por ejemplo, un día vamos a Zuzul, nos metemos al río, nos cobran 20 pesos el acceso por persona, rentamos una mesa y estamos ahí. Pero es diferente a desarrollar la experiencia que les digo. No quiere decir que dejen de ser balnearios, sino que busquen generar experiencias.[62]

Sin embargo, los tres últimos años del gobierno de Gabino Cué no fueron suficientes para culminar exitosamente el proyecto, y la Ruta de la Chinantla fue lanzada en la capital del estado en septiembre de 2016 sin mayor difusión y con la oposición y la ausencia de los representantes de los centros de ecoturismo de Valle Nacional. Éstos consideraban que el proyecto no estaba en condiciones de ser inaugurado, dado que la mayor parte de las propuestas estaban inconclusas o simplemente no se habían realizado, como el mejoramiento de infraestructura, la promoción y difusión o la capacitación para el desarrollo de habilidades en materia de turismo. Así lo planteó don Raúl Manuel Antonio:

> […] no quiero ser cómplice del lanzamiento de una ruta que no está lista. ¿Cómo vamos a recibir a muchos turistas? O sea, no nos urge. Pero al gobierno le picaba las manos por lanzar. Le convenía a Gabino Cué, era un rollo más político. Que se dijera que la ruta está trabajando. Pero no, yo me opuse a que se lanzara la ruta.[63]

En el mismo tenor, el expresidente del comité de la Ruta de la Chinantla, don Vicente Gregorio, de la comunidad de Cerro Marín, manifestó que:

> […] la ruta se debía lanzar aquí, en esta región, no en Oaxaca, como ellos lo hicieron. Al final al ver que no pudieron con nosotros, nos querían hacer firmar el documento que decía que la ruta ya estaba terminada, y no lo hicimos, entonces se van a Oaxaca, y hacen su lanzamiento allá.[64]

El intento de implementación de esta ruta estuvo marcado por serias dificultades y conflictos entre las comunidades y el gobierno del estado y los empresarios tuxtepecanos interesados en el negocio turístico. Aunque se creó un comité de la Ruta de la Chinantla, que incluía a las comunidades, la Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico en coordinación con prestadores de servicios turísticos y hoteleros, fundamentalmente de Tuxtepec, éstos fueron los que encabezaron la estrategia, con un claro predominio del sector empresarial.

El proyecto de la Ruta de la Chinantla se proponía fomentar el apoyo en infraestructura, capacitación, financiamiento, y la promoción y difusión para posicionar nacional e internacionalmente la marca, para lo cual Discovery Channel grabaría un *reality show* en la zona del Viejo Soyaltepec,[65] mientras que *National Geographic Traveler* publicó un número dedicado a Oaxaca bajo el título “Oaxaca 10 Rutas Maravillosas”, presentado por la Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico del estado, a cargo de Ángela Hernández Sibaja, quien

aseguró:

> […] que la creación de las rutas turístico-económicas es la manera de posicionar y promocionar de manera integral los diferentes atractivos de cada región, lo que a su vez ha permitido realizar acciones de fortalecimiento de su conectividad; infraestructura y equipamiento turístico; promoción; capacitación y certificación; así como financiamiento, construcción y rehabilitación de mercados públicos; de igual modo la creación y fortalecimiento de nuevas empresas.[66]

Sin embargo, según los encargados de los centros ecoturísticos de Valle Nacional, lo único que resultó fue una guía para turistas de la ruta, cuya primera edición tuvo que ser reemplazada por la mala calidad del material impreso. Así lo cuenta don Vicente Gregorio:

> […] la ruta de la Chinantla sólo hizo estos libros y nos hablan de una cantidad de 360 millones de pesos invertidos en la ruta, así salió en un periódico. Los primeros libros nada más los abrías y se les caían todas las hojas y les dijimos que no estaba bien y los cambiaron. Y así quedó, y hoy en día no hay nada que puedas decir estamos sobre una ruta turística.[67]

Las comunidades consideraron que el proyecto privilegió a los empresarios hoteleros de Tuxtepec, quienes pretendían concentrar los beneficios en la ciudad, e involucrar a los centros de ecoturismo sólo tangencialmente. En el diseño de los productos se planteaba la creación de paquetes turísticos que serían ofrecidos por los empresarios hoteleros y no por las comunidades, como la proyección de servicios *all inclusive,* para que los turistas que visitaran los centros ecoturísticos de Valle Nacional se mantuvieran bajo un esquema de consumo limitado a la oferta empresarial en Tuxtepec, que incluía el hospedaje, la alimentación, y el transporte a los centros de ecoturismo.

Otro aspecto que generó mayores molestias en las localidades fue la intención de los empresarios de fungir como intermediarios e imponer cuotas sobre las ventas en los centros ecoturísticos. Como ya existía en la región una experiencia previa de relación con la turoperadora Tía Stephanie Tours, que trabaja a nivel internacional y se especializa en turismo cultural en países como Colombia, Guatemala, Cuba y México con una clientela casi exclusivamente extranjera, los encargados de los centros conocían las condiciones bajo las que se puede operar una relación menos desigual con este tipo de empresas. Comentan en Rancho Grande:

> Estuvimos debatiendo este año en la Ruta de la Chinantla, porque los hoteleros decían —nosotros te llevamos la gente, pero te cobramos 10 por ciento. No

señor, tú cobra lo tuyo y déjanos a nosotros cobrar lo de nosotros. ¿Por qué yo te voy a pagar? Si tú llevas un grupo de gente, cóbrale tu viaje. Y a ellos yo les voy a cobrar lo que me vayan a consumir. Yo a ti no te voy a pagar nada. Ellos supongo no quedaron contentos. Todo lo que se iba a vender acá, ellos iban a cobrar un porcentaje. Pero no es el mismo trato que tenemos con Stephanie Tours, por ejemplo. Precisamente allí nació la idea para pelear con Tuxtepec. Porque Stephanie Tours te lleva un grupo de gente. La gente quiere artesanías, ya saben a qué van. La gente quiere comer. Yo te voy a pagar la comodidad. Cuánto me vas a pagar. No, pues 300 pesos por persona. ¡Perfecto! Ella viene, me paga a mí la comida, compran sus prendas, pagan lo suyo y se van. Y la gente que viene a comprar artesanías, pagan, hacen tratos con las artesanas. Cada quien contento. A Stephanie Tours no le pagamos nada. Y los de Tuxtepec nos querían cobrar. Y no entendíamos nosotros eso. Si tú tienes tratos con una turoperadora que va a traer turistas, pues tráelos, cóbrales lo que les tienes que cobrar, y déjanos a nosotros cobrar lo que tenemos que cobrar. Nosotros estamos firmes en eso. De por sí Tuxtepec no mueve muchos turistas, pues. No nos interesa.[68]

El interés inicial de las comunidades por el proyecto de la Ruta de la Chinantla ha trocado en animadversión hacia el sector empresarial tuxtepecano. Los encargados locales se distanciaron de los negociantes de la cabecera distrital e iniciaron gestiones para promover sus respectivos centros ecoturísticos con turoperadoras de la ciudad de Oaxaca, buscando mejores opciones para insertarse en el mercado turístico. Es decir, el conflicto entre los representantes de las comunidades y los empresarios no tuvo que ver con la entrada en general de turoperadoras a la región, sino con la inconformidad de las localidades por las condiciones bajo las cuales se estaba planteando el desarrollo del turismo en la región. Comenta el expresidente del comité de la Ruta de la Chinantla, don Vicente Gregorio:

Ellos son negociantes, nosotros somos negociantes, y uno no puede colgarse del otro. Y si queremos trabajar, vamos a trabajar parejos, mediante documentos, mediante acuerdos. Sabes qué, tú como turoperadora tráeme a los turistas y hacemos un acuerdo, no nada más decir: yo voy a llevar un grupo de turistas a Cerro Marín y nomás llego y pago mi entrada y sanseacabó. Que si queremos una operadora, sí lo queremos. Pero debemos de tener acuerdos, porque hay responsabilidades, y muchas. Ellos hablan de los centros ecoturísticos, porque Tuxtepec no tiene nada, ¿dónde vas a llevar a los turistas en Tuxtepec? No tienen lugar para llevar a los turistas. Si vas a Tuxtepec, date una vuelta por la calle 5 de Mayo, por la calle Aldama, la calle 20 de Noviembre y Matamoros, está saturadísimo de puestos ambulantes, de un sinfín de cosas, no puedes ni caminar, una pestilencia que la verdad que no te dan ni ganas de caminar ahí.[69]

El sector empresarial que buscaba integrarse al circuito turístico pretendía convertir la ciudad de Tuxtepec en centro distribuidor de turistas. Encontraron en la propuesta de la Ruta de la Chinantla un

mecanismo que podría estimular la llegada y estadía de turistas en la cabecera distrital. Sin embargo, según consideran los miembros del comité en Rancho Grande, los empresarios:

> […] no vieron qué necesitaba la ruta, qué les hacía falta a las comunidades, más bien vieron qué tajada podían obtener de ahí. Yo discutí con el presidente de los hoteleros y moteleros de Tuxtepec, Rodolfo Cruz Arrones. Incluso fue candidato a diputado este cabrón por Nueva Alianza. En el rollo [discurso] ellos se manejan diferente, pero en los hechos es otra cosa, pues. Lo que querían era agandallarse todo. Incluso querían nombrar al presidente de la Ruta de la Chinantla. Querían que fuera gente de Tuxtepec, que fuera su gente pues. ¿Por qué? Pues porque quieren manejar todo esto.[70]

El proceso de incorporación de un sector de los empresarios tuxtepecanos al proyecto estuvo marcado por constantes conflictos con las comunidades donde se ubican los centros de ecoturismo en Valle Nacional. El siguiente relato muestra uno de los mecanismos que utilizaron como estrategia de inserción en los centros de ecoturismo y que generaron inconformidades al interior de las comunidades:

> ¿Qué pasó con la Ruta de la Chinantla? El tema principal de nosotros los centros ecoturísticos, cuando en un principio se planteó por parte del gobierno del estado, en el sexenio de Gabino Cué, yo fui el presidente del centro ecoturístico por dos años y medio, 2013-2014, y en ese periodo nos presentan, nos plantean la ruta, la propuesta de crear una ruta que por nombre tendría la Ruta de la Chinantla. En aquel entonces trabajaba con nosotros como consultora una empresaria de Tuxtepec. Y ahí se dio cuenta de que aquí estaba el teje y maneje y se fue agarrando, se fue agarrando. Pero nos dimos cuenta de que abusaba de la confianza, iba a los centros ecoturísticos, llevaba gente, comía, bebía y no pagaba. Acaparó todos los centros como consultora. Ella llegó ofreciendo sus servicios como cualquier consultora, y se ofreció a bajar proyectos. Se le dio la oportunidad en la promoción y difusión, y ella se dio cuenta de cómo ir apoderándose de cada uno de los centros. Entonces, ahí fue que nosotros nos dimos cuenta, quería meter sus bicicletas, que todas fueran de ella, quería meter sus carros, que sus hoteles se llenen primero, y no es así. Ella como consultora debía de trabajar para nosotros y ganar su porcentaje mediante cada uno de los proyectos que dieran resultado. Abusó de la confianza de los centros ecoturísticos y dijimos no, ahí muere. Alcanzó a bajar un proyecto de difusión, pero la mayor parte se quedó con ella. Sacó una revista y la primera página es un promocional de su hotel. Y pues no se vale si ella como consultora trabaja para los centros ecoturísticos, no debió hacer eso. Y de ahí fue metiéndose, se sintió dueña de todo esto, a sabiendas de que nosotros nunca la facultamos para que se sintiera dueña, trabajó con nosotros como consultora no como dueña. Quién sabe cómo quedó con las otras comunidades, pero aquí ya no la queremos, así nosotros no trabajamos. De por sí vamos a mandar un documento al gobierno del estado en que la desconocemos totalmente y que nunca la hemos facultado para que trabaje en nombre de los centros ecoturísticos, porque lo hace con doble intención, uno para beneficiar a su hotel y otro para ganar dinero como consultora y así no es. Y es más, ella vendió el logo de la Ruta de la Chinantla al

gobierno. Me dijeron que esta señora lo diseñó y se lo vendió al gobierno. El gobierno lo compró y nunca quisieron decirnos cuánto costó.[71]

Con el cambio de gobierno en el estado de Oaxaca en el año 2016, los representantes de los centros ecoturísticos consideraron propicia la coyuntura para denunciar en algunos foros políticos de la nueva administración los manejos anteriores del proyecto de la Ruta de la Chinantla. En esos espacios se plantearon lo que ellos consideraban las principales problemáticas del proyecto. Así lo recuerda el expresidente del comité de la Ruta de la Chinantla, don Raúl Manuel Antonio:

> Cuando entra Alejandro Murat, él lanza para formar su plan de desarrollo 2016-2022 una serie de foros a nivel regional. A mí me invitan a la mesa de turismo. Y ahí estaba toda esa gente [los empresarios de Tuxtepec] y empezó todo el mundo a hablar y hablar, y yo me quedé callado. Y ya luego me dijeron, a ver don Raúl, y usted ¿qué opina? Le digo, pues mira, ése ha sido el problema de la Ruta de la Chinantla y de los chinantecos. Que otra gente hable por nosotros, que otra gente sepa qué nos hace falta a nosotros. Que nos permitan a nosotros decir qué nos hace falta. Porque ése ha sido el problema de la Chinantla y de la ruta. Que todo mundo sabe qué hace falta, pero con la intención de hacer las cosas a su modo. Entonces, ¿por qué no nos permiten hablar a nosotros, a los chinantecos, a los auténticos dueños de la Ruta de la Chinantla? ¿Qué queremos? ¿Qué necesitamos y cómo lo queremos? Y no actores que no tienen nada que ver. Bueno, que sí tienen que ver, porque les interesa, porque van a obtener ganancias en esto. Todos se quedaron callados. Entonces les dije, yo no tengo inconveniente que otra gente hable, pero que lo hagan de verdad, que sea gente que realmente esté haciendo algo por la ruta, y no porque sólo quieran obtener ganancia de esto. Y ya así nos tomaron en cuenta. Lo que nosotros exigimos como grupo, como chinantecos, es que para tomar decisiones sobre la Ruta de la Chinantla se tome en cuenta directamente a los dueños de los centros de ecoturismo, a los chinantecos mismos. Que hay hoteleros, sí los hay; que hay restauranteros, sí los hay; también hay que tomarlos en cuenta, pero que ellos no decidan, que ellos decidan por lo suyo. Que los hoteleros de Tuxtepec decidan sobre sus hoteles, qué quieren con sus hoteles, los restauranteros igual. Pero que los de los centros ecoturísticos de la Chinantla, decidamos también qué queremos. Y a lo mejor con el tiempo, sentarnos y complementarnos.[72]

Por su parte, en Cerro Marín el asunto generó incluso conflictos internos en la comunidad, aparentemente alentados por algunos empresarios de Tuxtepec, que desembocó en denuncias y contradenuncias entre los mismos pobladores, en un caso de financiamiento de la CDI para la construcción de un parador turístico.

Las comunidades pretenden revitalizar el proyecto de la Ruta de la Chinantla, pero bajo nuevas condiciones. Conscientes de las dificultades que han enfrentado hasta ahora, buscan nuevas estrategias centradas en una relativa autonomía de las decisiones para promover, gestionar y operar la actividad turística, enfocadas en

minimizar las redes de intermediación tanto para la recepción de turistas como en las relaciones con el gobierno del estado. Como comenta don Vicente Gregorio:

> […] ahora estamos tratando de acercarnos con el gobierno del estado, pero parece que hay una mano por ahí metida, y primero vamos a limpiar el caminito para poder llegar, queremos trato directo entre el gobierno y nosotros, no queremos intermediarios. Ellos [empresarios] tienen influencia porque tampoco nosotros nos hemos movido. Y ahora queremos hacer las cosas bien. Ya no queremos gente que se aproveche de nosotros.[73]

En este contexto, los responsables de los centros y los principales promotores locales del ecoturismo desarrollan sus distintas estrategias para tratar de sacar adelante los proyectos. En un escenario donde históricamente ha existido una alianza entre caciques y/o empresarios regionales y políticos del estado, las comunidades se enfrentan a complejas redes de poder que ya han fijado la mirada en los recursos y atractivos que potencialmente podrían detonar un mercado turístico en la región, en la medida que las tendencias del turismo alternativo han ido al alza a nivel nacional y mundial.

CONCLUSIONES

Uno de los grandes problemas del ecoturismo como opción para el desarrollo rural es que se funda en una idea abstracta de la sociedad, donde las desigualdades socioeconómicas y las dinámicas de poder se ocultan. En el municipio de Valle Nacional, como en otras regiones de Oaxaca, las políticas de conservación crean espacios en los que las comunidades locales no siempre pueden integrarse de manera efectiva al mercado, pues se encuentran en condiciones estructurales de desventaja competitiva. Como hemos visto, carecen de una infraestructura adecuada, de capital para invertir y de capacidad de promoción en el circuito turístico nacional e internacional, por lo que quedan sujetas a las decisiones de las empresas turísticas y/o a la Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico del gobierno del estado. Esto impide que los centros alcancen un equilibrio entre los costos y beneficios económicos, existiendo un gran desfase entre el diseño y la ejecución de los proyectos en las comunidades. Por otra parte, aun en los casos relativamente exitosos como el de Rancho Grande, se constata que los ingresos que generan los visitantes son insuficientes por lo que la población debe mantener sus cultivos, actividades extraprediales y las remesas de la migración. Se espera que dichos centros funcionen como microempresas que proporcionen distracción y “experiencias de autenticidad campesina” a los visitantes

sin tener las condiciones para ello. Por eso, los negocios hoteleros y agencias de viaje asentadas en la ciudad de Tuxtepec han buscado, con poco éxito hasta ahora, subcontratar los servicios de las comunidades sin invertir en ellas. Todo el financiamiento y el trabajo deben corren a cargo de las comunidades que, finalmente, sólo podrán acceder a algunas migajas por carecer de medios de publicidad y transporte. El proceso de desarrollo sostenible que promueve el ecoturismo crea empleo con bajos salarios a expensas de restringir el aprovechamiento local de los recursos para las actividades de subsistencia, dejando a las poblaciones cada vez más dependientes del mercado para su sobrevivencia, sin asegurarles suficientes ingresos para vivir.

A ello obedece la resistencia que han mostrado las comunidades ante las empresas privadas y los proyectos fomentados desde el gobierno del estado para promover el ecoturismo. Con una larga historia de despojos, pero a la vez de luchas y resistencias a cuestas, las comunidades organizadas se oponen a la injerencia y el control de agentes privados y estatales que buscan apropiarse de los beneficios que pudieran obtener a través del desarrollo del ecoturismo en el municipio. En cambio, plantean tratos menos desiguales entre los agentes interesados que permitan una incidencia económica positiva en la población local, situación que está lejos de concretarse bajos las actuales relaciones y dinámicas que se han descrito en este trabajo.

En estas condiciones cabe preguntarse sobre la eficiencia y eficacia de los proyectos ecoturísticos para rectificar los problemas ecológicos y aliviar la situación de pobreza que padecen los ejidatarios y comuneros en el municipio de Valle Nacional. Al respecto, lo que se constata es que este tipo de proyectos como estrategia de conservación y desarrollo sustentable, además de modificar las costumbres locales de acceso a la naturaleza y las expresiones culturales, han construido fronteras internas entre los habitantes de los poblados que comparten los recursos de tierra, flora, fauna, bosques, selvas y agua. Por un lado, se marcan diferencias entre las localidades que tienen acceso a los financiamientos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y de la Conafor, de aquellas que no tienen acceso a los mismos. Por otro, al interior de las mismas comunidades beneficiadas, la población se divide entre las familias que asumen el manejo de los proyectos —ya sea cargando con la obligación de cubrir los costos del mantenimiento de los centros con su propio trabajo u obteniendo algunos beneficios particulares en la gestión de éstos— y el resto de los habitantes de la localidad. De esta manera el ecoturismo añade fragmentaciones internas a las sociedades locales sin

lograr un alivio efectivo a la situación de marginalidad y pobreza que vive el grueso de la población.

BIBLIOGRAFÍA

Castree, Noel, "Neoliberalising Nature: Processes, Effects and Evaluations", en *Environment and Planning A: Economy and Space*, Vol. 40, Núm. 1, Sage Publications, enero 2008.

CDI-Tuxtepec, Apoyos para ecoturismo, Documento interno, 2017.

Comisión Nacional Forestal, *Servicios ambientales y cambio climático*, México, 2011.

Costanza, Robert y Herman E. Daly, "Natural Capital and Sustainable Development", en *Conservation Biology*, Vol. 6, Núm. 1, Society for Conservation Biology, Washington, marzo 1992.

Costanza, Robert, *et al.*, "The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital", en *Nature*, Núm. 387, 1997.

De San Eugenio Vela, Jordi, *Teoría y métodos para marcas de territorios,* UOC, Barcelona, 2012.

De Teresa, Ana Paula, y Claudio Basabe, *De la geopolítica global a la política territorial. La mercantilización de la tierra en Valle Nacional Oaxaca* (manuscrito en dictamen), 2017.

Durand, Leticia, "¿Todos ganan? Neoliberalismo, naturaleza y conservación en México", en *Sociológica*, Vol. 29, Núm. 82, UAM-Azcapotzalco, México, mayo-agosto 2014.

"Estrategia Nacional para un Desarrollo Sustentable del Turismo y la Recreación en Áreas Protegidas de México, 2007-2012", Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas/Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, México, 2007.

Fletcher, Robert y Jan Breitling, "Market Mechanism or Subsidy in Disguise? Governing Payment for Environmental Services in Costa Rica", en *Geoforum*, Vol. 43, Núm. 3, mayo 2012.

Hamilton, Kirk "Expanding the Measure of Wealth: Views from the World Bank", en French, Adam, Roger Hansell, Ana Isla y Shirley Thompson (Eds.), reporte del seminario del 23 de abril de 1999: *Natural Capital*: *Views from Many Perspectives*.

Inegi, Censo de Población y Vivienda, México, 2010.

López Pardo, Gustavo y Bertha Palomino Villavicencio, "Políticas públicas y ecoturismo en comunidades indígenas de México", en *Teoría y Praxis*, Año 4, Núm. 5, Universidad de Quintana Roo, Cozumel, México, 2008.

Lundsteen, Martin, Ubaldo Martínez Veiga y Jaime Palomera

(Coords.), *Periferias, fronteras y diálogos, Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE)*, Tarragona, septiembre 2014.

Nehru, Vikram, Eric Swanson y Ashutosh Dubey, "A New Database on Human Capital Stock in Developing and Industrial Countries: Sources, Methodology and Results", en *Journal of Developments Economics*, Vol. 46, Núm. 2, abril 1995.

Nogué i Font, Juan, "El retorno al lugar. La creación de identidades territoriales", en *Claves de razón práctica*, Núm. 92, Progresa, Madrid, 1999.

"Nuestro futuro común", Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, ONU, 1987.

O'Connor, James, *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*, Siglo XXI, México, 2001.

Pierri, Naína, "Historia del concepto de desarrollo sustentable", en Guillermo Foladori y Naína Pierri (Coords.), *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*, Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados LIX Legislatura, México, 2005.

Pineda Morales, Fernando, *Productores rurales del café en el municipio de Valle Nacional, Oaxaca. Repercusiones socioeconómicas de la crisis cafetalera en el periodo 1989-1994* , Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM-Iztapalapa, México, 1998.

Reyes Pérez, Óscar y Álvaro Sánchez Crispín, "Metodología para determinar el potencial de los recursos turísticos naturales en el estado de Oaxaca, México", en *Cuadernos de Turismo*, Núm. 16, Universidad de Murcia, España, julio-diciembre 2005.

Secretaría de Turismo del Gobierno del Estado de Oaxaca, Indicadores de la actividad turística, México, 2016.

Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico de Oaxaca, Plan estratégico de la ruta turístico-económica "Ruta de la Chinantla" 2011-2016.

Serrano Candela, Tania y Ana Paula de Teresa, "Cronología de Valle Nacional", Reporte de investigación del Proyecto "Fronteras interiores: desarrollo regional y resistencia en la cuenca del Papaloapan, Valle Nacional-Tuxtepec (1930-2015)", Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa, México.

Referencias de internet

Ceballos Lascuráin, Héctor, *Ecoturismo en México*, 1993, 3/8. URL:

http://www.planeta.com/planeta/98/0898 ecotur.html
Conanp, Áreas naturales protegidas decretadas. URL: www.conanp.gob.mx/que_hacemos/
Dirección de Desarrollo Rural, *El desarrollo rural sostenible en el marco de una nueva lectura de la ruralidad*, IICA. 1999. URL: http://www.chorlavi.cl/php/doc/documentos/ruralidad.PDF
"Oaxaca cautiva al mundo a través de las páginas de National Geographic Traveler", *Marca,* 30/10/2016. URL: http://www.diario marca.com.mx/2016/10/oaxaca-cautiva-al-mundo-a-traves-de-las-paginas-de-national-geographic-traveler/
ONU, Agenda 21, 1992. URL: http://www.un.org/spanish/esa/sust dev/agenda21/agenda21sptoc.htm
ONU, Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, 1992. URL: http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/agenda21/riodeclaration.htm
____, Bienes comunales de San Mateo Yetla, Valle Nacional, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano. URL: https://phina.ran.gob.mx/buscar NucleoAgrario.php
Padrón e Historial de Núcleos Agrarios, PHINA, Ejido de Cerro Armadillo, Valle Nacional, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano. URL: https://phina.ran.gob.mx/buscarNucleoAgrario.php
____, Ejido de Cerro Marín, Valle Nacional, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano. URL: https://phina.ran.gob.mx/buscarNucleoAgrario.php
Pérez, Edelmira, "Hacia una nueva visión de lo rural", en Norma Giarracca (Comp.), *¿Una nueva ruralidad en América Latina?*, CLACSO, Buenos Aires, 2001. URL: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100929011414/2perez.pdf
Secretaría de Turismo Oaxaca, Rutas Oaxaca. URL: http://www.sectur.oaxaca.gob.mx/?page_id=57
Vive Oaxaca, Rutas Turísticas de Oaxaca: Ruta Chinantla. URL: http://www.viveoaxaca.org/2015/07/RutaTuristicaChinantla Oaxaca.html
Vive Oaxaca, Rutas Turísticas de Oaxaca. URL: http://www.viveoaxaca.org/p/rutasturisticasoaxaca.html
Íconos Portal, Discovery Channel Promocionará La Ruta De La Chinantla. URL: https://iconosportal.mx/discovery-channel-promocionara-la-ruta-de-la-chinantla/

Entrevistas

Entrevista 1: realizada al biólogo Iván Pérez Ruiz, jefe del Departamento de Integración de Proyectos, Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico de Oaxaca, Oaxaca, 4 de noviembre de 2016.

Entrevista 2: realizada a don Raúl Manuel Antonio, expresidente del Comité del Centro Ecoturístico El Corazón de la Chinantla de Rancho Grande y expresidente del Comité de la Ruta de la Chinantla, Rancho Grande, 27 de julio 2017.

Entrevista 3: realizada a Fernando Avendaño Pérez, presidente del Comité del Centro Ecoturístico "La Puerta de la Chinantla" de San Mateo Yetla, San Mateo Yetla, 28 de julio de 2017.

Entrevista 4: realizada a Rodolfo Inocente Isidro, presidente del Comisariado Ejidal de Cerro Marín y encargado del Balneario Monte Flor, Cerro Marín, 28 de julio de 2017.

Entrevista 5: realizada a don Vicente Gregorio Castro, expresidente del Comité del Centro Ecoturístico Balneario Monte Flor y propietario del parador turístico Doña Leo, Cerro Marín, 30 de julio de 2017.

Izamal
(Foto RPM)

II

Izamal y la comercialización de lo mágico[1]

ANA BELLA PÉREZ CASTRO
IIA-UNAM
JULIÁN DZUL NAH
Posgrado en Estudios Mesoamericanos-UNAM
ABRAHAM COLLÍ TUN
Posgrado en Estudios Mesoamericanos-UNAM

Izamal, en el estado de Yucatán, fue nombrado "Pueblo Mágico" en el año 2002. Tal denominación fue realizada un año después de que emergiera la idea de impulsar el turismo bajo un atractivo concepto para nombrar lo que valía la pena visitar: lo mágico. Y con tal término podríamos considerar que se buscaba explotar lo que puede reconocerse como experiencias auténticas, pero bajo el discurso de conocer la diversidad cultural de México, que lo mágico se convirtiera en una marca-símbolo, una forma asimismo de resaltar los aspectos más visibles de la cultura de los grupos étnicos como orientadores de la industria del espectáculo y del turismo, como bien señalan John y Jean Comaroff.[2] Una manera, como sostienen Alicia Castellanos Guerrero y Jesús Antonio Machuca, de lograr que los pueblos indios, sus culturas y territorios se convirtieran en objeto de consumo,[3] difundiendo, como destaca George Yúdice,[4] una lógica de acumulación basada en la diferencia cultural, un recurso más para ofrecerla "como expediente para el mejoramiento tanto sociopolítico cuanto económico"; un logro del "capitalismo cultural", que para Jeremy Rifkin[5] conforma una etapa en la que la esfera cultural adquiere un relevante papel protagónico en esta historia de la modernidad.

Así surgió el programa "Pueblos Mágicos"[6] instituido por el gobierno federal[7] a través de la Secretaría de Turismo (Sectur) con la intención de contribuir "A valorar a un conjunto de poblaciones del país que siempre han estado en el imaginario colectivo de la nación en su conjunto y que representan alternativas frescas y diferentes para los

visitantes nacionales y extranjeros".[8] Pueblos que son calificados como mágicos en el marco de la economía neoliberal que visualiza la actividad turística como una opción viable para que alcancen el desarrollo económico.[9] Pero también, y aquí retomamos las ideas de Elcior Santana,[10] en el sentido de que para el capital una cultura cobra interés cuando de ella se puede obtener un beneficio. Por tal razón, no cualquier pueblo de México que necesite lograr el desarrollo se escoge para otorgarle el nombramiento, y por ende financiamiento, sino sólo aquellos cuya cultura asegure ganancias.

Acorde con las ideas del programa, para ser Pueblo Mágico, además de lo que implicaba la solicitud y trámites de incorporación formales[11] se necesitaban los siguientes atributos: tener una población base de 20 mil habitantes; que la localidad candidata se ubicara en una distancia no superior a los 200 kilómetros o el equivalente a dos horas de distancia vía terrestre de un destino turístico consolidado, o bien, de una población considerada como mercado emisor; diseñar e implementar un programa de reordenamiento comercial, especialmente por la problemática del comercio informal; contar con un atractivo turístico simbólico como referente; poseer una diversidad de productos turísticos para ofrecer a los turistas; tener una arquitectura vernácula o del siglo XX con edificaciones emblemáticas; conservar y fomentar el patrimonio inmaterial como fiestas y tradiciones representativas; una producción artesanal local significativa; mantener una cocina tradicional en su contexto original, y contar con un inventario o declaratoria de patrimonio: monumentos históricos, inmobiliario.

Izamal cumplió con tales requisitos. Su cercanía con la ciudad de Mérida, sus zonas arqueológicas, su convento del siglo XVI, su arquitectura vernácula, su cocina, sus fiestas tradicionales y un saber artesanal conformaron la razón cultural para otorgarle tal categoría, y con ello, un papel en la dinámica económica y política del Estado mexicano.[12]

Cada uno de los atributos señalados en Izamal para ser nombrado "Pueblo Mágico" pueden ser motivos de un trabajo y una manera de dar cuenta de un sugerente concepto utilizado por David Harvey[13] respecto al "arte de las rentas del monopolio". En esta investigación, si bien señalamos, en forma por demás generalizada, aquellos atractivos que nos llevan a ver la mercantilización de la cultura de Izamal, nos centramos en lo que se considera una "producción artesanal significativa", intentando ver dicho aspecto a la luz de lo que denominamos "sancionadores culturales" y también lo que implica la "renta de monopolio", cuyo significado, como sugiere Harvey, genera

ricas interpretaciones "… sobre los múltiples dilemas prácticos y personales que surgen en el nexo existente entre la globalización capitalista, los desarrollos político-económicos locales y la evolución de los significados culturales y los valores estéticos".[14]

Esta idea de "producción artesanal local significativa" permite ver lo que se esconde detrás de este tipo de mercancías que son resultado de un trabajo efectuado por los que han sido considerados artesanos o artistas. Gente que imprime sentido a las cosas que hace con sus manos adquiriendo éstas un precio al cambiar de dueño, como apuntan Boltanski y Esquerre.[15]

Artesanos y artesanías conforman entonces una bisagra que abre y cierra las puertas a múltiples factores, como son las historias que asoman respecto a cómo surge en Izamal este sector que ayuda a imprimirle el sello de "mágico", otorgándole un significado cultural-mercantil a los objetos que venden, a los conflictos que se explayan en función de la valorización del ser artesano, de sus saberes, tradiciones y conocimientos, a las lógicas que afloran respecto a considerar la autenticidad cultural de un producto y a lo que llamamos "sancionadores culturales" que no sólo deciden a quién y qué tipo de saberes deben apoyarse, sino que también imprimen su sentido del gusto en la artesanía que debe ofrecerse. En este sentido, es útil traer a colación lo señalado por Yúdice, en función de considerar quiénes pueden ser considerados tanto impulsores como sancionadores culturales: "En rigor, cuando poderosas instituciones como la Unión Europea, el Banco Mundial (BM), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), las principales fundaciones internacionales, comenzaron a percibir que la cultura constituía una esfera crucial para la inversión, se la trató cada vez más como cualquier otro recurso".[16]

Por lo anterior, nuestro interés por la "producción artesanal" tiene como objetivo dar cuenta de la razón cultural que prevalece entre las instancias gubernamentales como argumento para fomentar el aprendizaje de saberes que lleven a la venta de "creaciones originales y de tradición", propias de un grupo étnico. Interesa asimismo destacar los aprendizajes que llevan a que la gente tenga una forma de "ganarse la vida" comercializando productos que en su origen fueron artículos para satisfacer necesidades básicas y que hoy en día se vuelven revitalizaciones o invenciones de tradiciones que permiten a sus hacedores contar con los recursos para lograr su reproducción social. Asimismo, es importante destacar también los diversos hacedores que giran alrededor de la artesanía y los conflictos que se presentan entre ellos. Es decir, como otro objetivo más se considera que detrás de la razón cultural que llevó a otorgar a Izamal la

categoría de “Pueblo Mágico” existe una historia que pone en evidencia el impacto que la globalización tuvo a nivel económico en esta población y, como resultado del mismo, la lucha ideológica que se desata entre los que se consideran “artistas y/o artesanos”, entre locales y allegados.

MIRADAS EN TORNO A LOS PUEBLOS MÁGICOS

El turismo es hoy una de las actividades de mayor dinamismo y de más rápido crecimiento dentro de la economía mexicana. Y si bien destaca el turismo de sol y playa, la globalización ha traído consigo nuevas formas de fomentar el ocio y el entretenimiento, como es el turismo de aventura, de naturaleza y el del espectáculo étnico-cultural. Así surge, el programa “Pueblos Mágicos”.

Bajo la visión gubernamental, de acuerdo con la página de Sectur, el Pueblo Mágico es una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, rincones que atesoran riqueza, olores y sabores que subliman el espíritu, comparten el encanto de sus calles estrechas, construcciones peculiares y en muchas ocasiones los pobladores tienen costumbres locales muy arraigadas, por lo que ostentan esa distinción y se encuentran por todo lo largo y ancho del país. Un Pueblo Mágico, de acuerdo con tal institución, tiene magia y ésta emana en cada una de sus manifestaciones socioculturales. México reconoce sus pueblos con mayor tradición y belleza con este título.

Un Pueblo Mágico compromete a la sociedad que se beneficia del turismo a participar como excelentes anfitriones, por lo que visitarlos es una alternativa turística para nacionales y extranjeros. La finalidad del programa es el desarrollo económico.

A partir de la conformación de los ahora más de cien pueblos mágicos, se empiezan a llevar a cabo investigaciones sobre los mismos. Desde la arquitectura y el turismo, la sociología, la biodiversidad y conservación, la política, la cultura y el urbanismo.[17] Los trabajos llevados a cabo en Tepoztlán, Morelos; San Miguel de Allende, Guanajuato; Álamos, Sonora; El Fuerte, Sinaloa; Huamantla, Tlaxcala; Pahuatlán, Puebla; Pátzcuaro, Michoacán; Mineral del Chico, Hidalgo, destacan como puntos relevantes de la conversión de diversas poblaciones bajo la idea de lo mágico: la comercialización del patrimonio; la invención (fachadas, tradiciones, danzas, cuentos, relatos, historias…); la exaltación de símbolos de las prácticas locales; la destrucción y eliminación de plazas o monumentos; la prohibición

de mercados y comercio ambulante; la gentrificación de las localidades integrantes del programa; el hecho de que los inmuebles históricos y casas del centro de los poblados se conforman como segundas residencias de extranjeros; el desarrollo del mercado inmobiliario y la expulsión a la periferia de sus antiguos pobladores; la reorganización laboral y los cambios en el uso del suelo; el auge del comercio y la servidumbre; la dualidad centro-periferia, áreas desarrolladas-áreas miserables; la aparición de centros de servicios para el confort del turismo (comida internacional, creación de espacios ajenos a los existentes trasladando las características de la vida doméstica del turista); la supuesta coordinación entre diferentes dependencias federales, estatales y municipales para impulsar un turismo sustentable y en beneficio de la población sin que haya un seguimiento; la transformación de la identidad cultural e imaginarios sociales de sus habitantes; la falta de un análisis y de comprensión de la política pública de los pueblos mágicos proyectada como estrategia de desarrollo turístico y crecimiento económico; la conversión entendida como los cambios que llevan a darse de ser pueblos con historia o tradiciones particulares a pueblos mágicos; el cambio del significado de la magia en los pueblos a la magia de los pueblos como una gestión desde las políticas públicas; los que han sido beneficiarios directos: los negocios de materiales para la construcción, los vendedores de bienes raíces, los riesgos, y lo que puede ser una oportunidad para reactivar economías evitando el acaparamiento de las grandes compañías turísticas que colocan más que otra cosa al poblador como el servidor, y la necesidad de planes de manejo y políticas seguidas.

Lo anterior nos lleva a destacar dos visiones sobre los Pueblos Mágicos: la gubernamental y la de la academia. La primera, bajo la lógica de la razón cultural, lleva a cabo un proyecto que intenta impulsar el turismo como una forma de lograr el desarrollo económico de los pueblos; la segunda destaca el impacto negativo que el programa ha tenido en las sociedades.

IZAMAL Y LOS PROCESOS SOCIALES QUE LO LLEVARON A LA DENOMINACIÓN DE “PUEBLO MÁGICO”

Izamal fue reconocido como villa en 1823 y como ciudad en 1841; en 1923 se convirtió en pueblo y en 1981 recuperó el título de ciudad que aún conserva.[18] Más tarde fue catalogado como “Ciudad de las tres culturas” por la presencia de la cultura prehispánica, la colonial y

la contemporánea. En 2002, se nombró “Pueblo Mágico”. Las razones para otorgarle el segundo nombre fueron diversas, pero su arsenal cultural fue lo que permitió su atractivo turístico y el surgimiento incipiente, tal vez hasta destinado a la muerte, de una “renta de monopolio”. Entre los atractivos podemos mencionar varios, como su historia, su cosmovisión, su artesanía, su cocina. Como limitantes podemos señalar: su cercanía con las ciudades de Mériday Valladolid, y la existencia de zonas arqueológicas cercanas, como Chichén Itzá, factores que llevan a que el turismo que llega a Izamal sólo sea de paso.

IZAMAL Y LAS FORMAS EN QUE SE CUENTA SU HISTORIA

Lo monumental de la zona arqueológica de Izamal es una de las razones culturales para convertirlo en Pueblo Mágico, es un potencial para producir lo que Harvey denomina “rentas de monopolio”. La zona arqueológica de Izamal no es ajena al poblado, es parte de éste. Los monumentos arqueológicos conviven con construcciones de diversas épocas, se alzan por encima de muchas de ellas y sirvieron para la construcción de templos y casas.

Izamal ha sido objeto de interés por parte de cronistas, arqueólogos, historiadores y escritores. Se sabe de su importancia por lo que unos y otros han indagado y tal producción es parte de lo que podemos llamar el capital simbólico del lugar. Son los relatos históricos, conjugando acontecimientos sucedidos e imaginación lo que dota al lugar de una singularidad, autenticidad y particularidad para ser Pueblo Mágico.

Cuenta una leyenda, escrita por Antonio Mediz Bolio, que los itzaes, encabezados por el gran sabio Zamná,[19] después de peregrinar desde los desiertos del sur hasta las playas orientales de la península yucateca, decidieron establecerse para erigir un templo a sus dioses y permitir a las familias construir su hogar.[20] Fue entonces que decidieron asentarse en lo que hoy es Izamal. Fue aquí donde se construyó un centro ceremonial donde se rendiría culto a la deidad de Itzam Na Thul, que de acuerdo con fray Bernardo de Lizana y lo que deja escrito allá en el siglo XVII, quiere decir “el que recibe y posee las gracias o rocío o sustancia del cielo”, deidad llena de prodigios, consultada como oráculo, sanadora de enfermos y resucitadora de muertos. Era considerada también hacedora de los hombres y todas las cosas, la diosa de todos los jerarcas relacionado con las buenas cosechas, la lluvia, el sol y la tierra, de acuerdo con Eric J. Thompson.

Tal era su importancia, que al lugar acudían indios, de acuerdo con las fuentes citadas por Fernández Repetto y Negroe Sierra,[21] que llegaban de Tabasco, Chiapas y Guatemala a ofrecer "grandes limosnas y llevaban presentes". Así fue de grande que a su muerte le hicieron su propio templo denominado Kabul, desde el cual continúo con sus prodigios.

Izamal es hoy conocida también como la "Ciudad de los cerros" y ello se debe a que fue asiento de importantes edificaciones dedicadas a diferentes deidades; importantes construcciones que el tiempo cubrió de vegetación. Sobre el número de edificaciones que se elevaban majestuosas, señalan Fernández y Negroe:

> Landa escribe que fueron once o doce. Lizana, un poco más explícito describe cuatro de ellos. Menciona que había una construcción, aparte de la de Kabul, llamada Kin Ich Kak Mo que al momento de escribir su obra era la más alta y llevaba el nombre del dios que allí se adoraba. Su nombre significa en castellano "sol con rostro", que sus rayos eran de fuego, pues su representación corpórea bajaba volando como una hermosa guacamaya multicolor. Como los santos especialistas éste era implorado por los mayas yucatecos en tiempos de epidemias y hambrunas.[22]

Por su parte, el cronista de Izamal, el Dr. Miguel F. Vera, y con una grafía un poco distinta a la mostrada por los autores referidos, destaca en su obra que en Izamal había grandes edificios, como el Kinich-Kakmó, el Pap-Hol-Chac y el Kabul que formaban una plaza inmensa, a la que llegaban miles de peregrinos a traer ofrendas al Sol o al patriarca que él denomina Zamná; llegaban por los *sacbeoob*,[23] por esas cuatro calzadas o caminos blancos de piedra.[24]

Las fuentes antes referidas destacan que a la llegada de los españoles casi nadie vivía en la población y sobre el territorio sobresalían pirámides cubiertas, por ello se dio en llamarle "Ciudad de los cerros". Las causas de su caída son inciertas y todo lleva suponer que su decadencia y abandono se debió a los conflictos entre los diversos cacicazgos mayas y las guerras con Chichén Itzá y Mayapán.

Pero independientemente de los hechos y el tiempo transcurrido, lo cierto es que perduraba en la memoria indígena la importancia de este lugar sagrado y de ello se valieron los conquistadores para refundar Izamal. Fue en el siglo XVI cuando fray Diego de Landa visualizó en el edificio conocido como Pap-Hol-Chac o Paa Pol Chac[25] ("Casa de las cabezas y rayos") el mejor lugar para fundar el Convento de San Francisco y dedicarlo a San Antonio de Padua. El espacio fue resacralizado y resignificado acorde con los cánones de la religión católica e Izamal se convirtió entonces en cabecera doctrinal.[26] Fue también el prelado quien trajo la primera imagen de la Virgen de la

Concepción, conformando el primer santuario en las tierras de Yucatán,[27] y fue a través de la Virgen que podemos considerar que se impulsó un uso político de la cultura indígena promoviendo una ideología basada en la sustitución —antiguas deidades, nuevas imágenes— para refundar Izamal.

Milagros, prodigios, maravillas y portentos relacionados con la santa imagen llenan muchas páginas de la historia de Izamal. Milagros sobre curas increíbles, su importancia ante las enfermedades epidémicas, como la peste, la protección ante peligros diversos, como lo eran los ataques de piratas,[28] volvieron a hacer de Izamal un importante centro de peregrinación y culto ahora en función del cristianismo. Fue tanta la promulgación de milagros de la Virgen realizados en los siglos XVII y XVIII que se logró fortalecer el culto a la Madre de Dios, en su advocación de la Inmaculada Concepción.

La Virgen de Izamal ha sido protagonista de muchas historias, de gran cantidad de leyendas como "La Virgen del cerro". En esta leyenda, escrita por el profesor Víctor R. Rosado Aranda, asegura haber escuchado de labios de su abuela que, en el momento en que el santuario de la Virgen de la Concepción fue saqueado e incendiado, la Virgen huyó de sus asaltantes y se refugió debajo del cerro Kinich-Kakmó, y su hermana fue la que pasó a ocupar su lugar en su respectivo camarín. Un día, cuenta el profesor, un niño quiso indagar la certeza de tales aseveraciones y penetró la cueva, encontró a la Virgen y le pidió que pasara a ocupar sus antiguos aposentos. La santa imagen le contó la razón por la que se refugiaba en este lugar y su negativa para volver a sus aposentos por el temor a la maldad humana. Lo que para el niño fue un tiempo de acaso media hora de haber estado con la santa imagen fue, según se cuenta, una permanencia de una semana.[29] ¿En qué tiempo se sitúa la leyenda? Hay varios hechos que pudieron servir de inspiración a la misma, como fue el caso de la Guerra de Castas, en el siglo XIX, cuando los rebeldes incendiaron casas de paja y mampostería de Izamal. No obstante, de acuerdo con Fernández Repetto y Negroe Sierra, los indios en rebeldía entraron a la iglesia a presentar a la Virgen sus ofrendas, su veneración y lealtad. En 1915, y en pleno furor revolucionario y anticlerical, se alude que ante el inminente peligro de que la imagen fuera destruida, la imagen fue puesta a salvo sacándola de sus aposentos y llevada a un domicilio particular.[30]

El reconocimiento a la santa imagen se plasma cada año en lo que es conocida como la fiesta patronal. Una fiesta que, desde la primera mitad del siglo XIX, se dedica a la devoción de la Virgen y que por la gran afluencia que empezó a tener le fue dado el nombre de feria

religiosa.

> [López de Cogolludo] Resalta que todo el año recibía visitas, no obstante, en su festividad del 8 de diciembre se daban cita personas de todos los grupos socioétnicos, es decir, españoles, mestizos, negros e indios; residentes y colugareños, así como de tierras lejanas para la época, como Cozumel, Chiapas y Tabasco… Los españoles generalmente llegaban en sus carruajes esperando ver en el horizonte la primera denotación del santuario… velas y objetos eran llevados como obsequio a la imagen… toques de campana y los cantos alusivos llenaban el ambiente… rezos y plegarias eran acompañados de cientos de flores y velas… uno de los viajeros, Stephens, que visitó Yucatán en la primera mitad del siglo XIX… menciona en su libro que Izamal se distinguía por su celebrada feria… [que] la plaza estaba henchida de gente vestida impecablemente.[31]

La fiesta religiosa dio pie para la organización de diversas compañías de comercio, de transportes, de fondas y lugares de hospedaje.[32] Esta vez, la cultura surgida en función de una devoción impulsa su uso económico.

Hoy en día, la feria religiosa atrae a un sinfín de visitantes que llegan a Izamal a visitar, agradecer o pedir un milagro a la Virgen. Acuden asimismo para disfrutar la oferta de diversos productos que ofrece el comercio itinerante y asisten, como antaño, a los espectáculos y diversiones que se organizan, como corridas de toros, de caballos y bailes.

La imagen es conocida como la "Virgen de Izamal", el mayor tesoro espiritual de los católicos yucatecos. Tal es su importancia que actualmente es uno de los centros de peregrinación más concurridos del país, y ello hace pensar en esta continuidad del peregrinar a tan importante lugar desde aquellos tiempos prehispánicos en que otra imagen era venerada. Es, sin lugar a dudas, esta religiosidad que gira en función de la Virgen de Izamal uno de los elementos que llevó a que el pueblo fuera considerado mágico. Es, asimismo, tal religiosidad la que conforma parte de ese capital simbólico colectivo de Izamal, lo que le otorga también un rasgo más de su particularidad frente a otros poblados, lo que atraería flujos de capital.

LOS PROCESOS SOCIOECONÓMICOS Y EL FIN DE UN MONOPOLIO

Alrededor del poblado, y en su interior, se aprecia lo que queda de las haciendas ganaderas del siglo XVII y que más tarde se integraron a la agroindustria henequenera, como Ebulá, Chuiché, Sacalá, Sip, Balantún y la de Chichihú, mismas en las que todavía hasta hace unos

años se desfibraba henequén, el oro verde que tanta prosperidad y prestigio dio a estas tierras. Algunas haciendas conservan la maquinaria de raspa, como es el caso de la hacienda Chichihú.

Las ruinas de tales haciendas dejan ver el ocaso de un sistema productivo como lo fue la producción de henequén en el siglo antepasado. Éste provocó un fuerte desempleo en el campo y la escaza producción milpera tampoco garantizó la subsistencia familiar. Ambos factores, junto con el hecho de que el sector servicios no estaba tan desarrollado como para contratar a la creciente mano de obra sin trabajo, propiciaron que la gente empezara a emigrar.

Ante el deterioro del trabajo y lo que parecía ser un cambio en los sistemas que sostenían la vida de estos colectivos humanos,[33] se impulsó la confección de bordados y de ropa típica, misma que se concentró en la población de Kimbilá, comisaría del municipio de Izamal, y en menor medida, en Citilcum. Hoy en día, la elaboración de artesanías es una importante actividad económica, al igual que el turismo, la albañilería y el trabajo operario en la manufactura VF o "la *Lee*", como es a menudo denominada.[34]

LA OFERTA CULTURAL Y LA DIFERENCIACIÓN SOCIAL

Izamal fue propuesto Pueblo Mágico y al aceptarse como tal se llevó a cabo la implementación de una infraestructura cultural para el desarrollo turístico de la población mediante un proyecto integral que abarcara lo histórico, lo cultural, lo artístico, lo popular, lo turístico, lo ambiental y lo económico.

En el poblado destaca la arquitectura de la era colonial española, sus casonas, plazas, portales, el mercado público. Llaman la atención sus calles de adoquín, los faroles y la ausencia de cableado. El otrora pueblito que Adolfo Dollero, Armando Bornetti y Arturo Vaucresson, durante su viaje a México entre 1907 y 1910 apuntaron como "… una graciosa poblacioncita de unos 4 200 habitantes. Sus casas pintadas de colores vivos contribuyen a darle un aspecto de especial alegría. Es muy simpática, así como simpáticos y finos son sus habitantes",[35] es ahora un Pueblo Mágico.

Las autoridades locales llevaron a cabo las obras necesarias de infraestructura, mientras que, "… las fuerzas del mercado, muchas veces invisibilizadas, seleccionan los rasgos culturales que se destacan o ignoran" de Izamal.

"Certificadores de las 'tradiciones verdaderas', 'revitalizadores de los saberes indígenas y autóctonos'", Fomento Cultural Banamex, A.C.

y la Fundación de Haciendas del Mundo Maya, A.C. propusieron un proyecto de revitalización cultural con los siguientes criterios: el respeto a la cultura y tradiciones mayas, el aprovechamiento del potencial turístico y cultural de Izamal,[36] y la generación de actividades materialmente viables en beneficio de sus habitantes. Tales organizaciones seleccionaron los rasgos culturales a destacar, para convencer al turista de que la antigua ciudad santa era un verdadero museo abierto. Edificios prehispánicos, el convento, las diversas capillas, sus barrios y sus personajes, cada uno con su propia historia, fueron motivo para considerar la importancia de visitar Izamal.

El color amarillo se convirtió en símbolo del poblado. El centro se pintó de amarillo y blanco; amarillas son las paredes y blanco el contorno de puertas y ventanas. Se ve el amarillo iluminando la ciudad, se escuchan historias que dan cuenta de la razón de éste. Así, ante la pregunta de por qué se pintó de amarillo, las respuestas responden a estrategias diferentes enfocadas en cuestiones higiénicas, religiosas, políticas y económicas. Algunos piensan que se pintaron las casas de tal color en tiempos antiguos, en aquellos "tiempos del cólera", para señalar las casas donde se localizaban los enfermos. Unos más opinan que se pintó de amarillo porque simboliza al Vaticano y la visita histórica de Juan Pablo II el 11 de agosto de 1993. Para otros, la decisión se debió al afán de un personaje político de otorgarle al pueblo una identidad como la que se les dio a los pueblos del Estado de México, de buscar un color que lo identificara y aprovechar la oferta de pintura que salía más barata para tal fin. Otra explicación remite a considerar que Izamal se pintó de amarillo ocre para mantener la luz eterna. Unos más solamente aluden a que desde hace muchos años atrás ya el centro se pintaba de amarillo.

Se arreglaron las calles del centro, el cableado quedó oculto. El entusiasmo afloró y la gente pensó que al convertirse Izamal en Pueblo Mágico, llegaría el turismo, y con él, las ganancias. Antiguas casonas y haciendas se fueron transformando en hoteles de diferentes categorías que dejaban ver tanto la inversión de pequeños propietarios, de funcionarios públicos: un antiguo presidente municipal primero construyó un hotel enfrente del convento, luego otro de más elevada categoría al lado de su hotel que, de acuerdo con lo anotado en su página web:

> […] cuenta con cuatro habitaciones de lujo, un comedor para 12 personas, una sala de estar y una cocina totalmente equipada. Disfrute de una gran experiencia, Villa San Antonio es el lugar ideal para el viajero distinguido que busca privacidad e intimidad, déjese cautivar por esta hermosa ciudad.

> Esperamos pronto nos conceda el honor de servirle y ofrecerle lo mejor de nuestro servicio e instalaciones.[37]

Poco tiempo después, el mismo exfuncionario instaló un restaurante de comida tradicional. Como él, también emprendedores de la industria inmobiliaria de Mérida dan origen a la gentrificación del lugar y surgen innovadores hoteles de lujo, como es el caso de Coqui Coqui de los Santos, cuyo nombre ilustra muy bien el decorado del mismo, marca la diferencia respecto a otros y lo convierte en lugar singular. El lujo de sus habitaciones y el entorno que las rodea, su precio por habitación doble de 6 mil 800 por noche, hacen de la estancia una experiencia realmente celestial. La Casa de los Artistas, de acceso exclusivo para los viajeros de Catherwood Travels; La Casa de Madera, residencia colonial bellamente restaurada y decorada, con detalles de madera troquelada a mano, y La Casa Azul, donde el estilo Catherwood está presente en cada rincón de la casa, y el patio y el jardín posterior se encuentran al pie de una pirámide, son lugares exclusivos, en el centro mismo del poblado. Son casas remodeladas cuya publicidad no está a la vista y solamente se accede a ellas a través de agencias o visitando su página. Son inversionistas, como Roberto Hernández, que apuestan a la compra y remodelación de casas antiguas para lograr una “renta de monopolio”.

Pero Izamal empujó asimismo a pequeños inversionistas, a gente de Quintana Roo y otros estados vecinos que llegaron a probar fortuna en pequeños negocios, como restaurantes y cafeterías. Al paso del tiempo, y desde su denominación, unos han persistido, aparecen otros que siguen apostando al Pueblo Mágico para lograr hacer un capital y unos más han cerrado ante el fracaso de su inversión.[38]

Como Pueblo Mágico, Izamal también debía contar con hechos trascendentales. Por ello, a través de las estrategias narrativas se plasmaron en sus calles leyendas y se conformó la Ruta de las Leyendas.

Cuando al visitante se le ofrece un recorrido por Izamal paseando en calesa, en diversas esquinas y callejones se puede ver esa narrativa estratégica que busca en las historias y tradiciones la justificación para cumplir con otro requisito para ser Pueblo Mágico. Las leyendas que se plasman parecieran desprenderse de hechos históricos revestidos de imaginación, como “El collar simbólico de la vestal”, una leyenda que hace alusión al encuentro de una sacerdotisa maya y un español que quedó prendado de ella, y antes de sucumbir al amor del soldado, prefirió morir fiel a los principios de su cultura y religiosidad; o la leyenda de “Kinich-Karmó”, que hace referencia a Zamná como el que guía a los itzaes para fundar Izamal, historia que también hace

referencia a la muerte del personaje.[39] Como éstas, hay otras más como la leyenda de la cruz caída, la del toro, de la calle nueva, la del arco, la de la Virgen y su hermana, la del venado, la de las cinco calles, la del juglar triste, la de la siempre viva, la de Xtabay, la de los remedios y la de la flor de mayo. Leyendas aderezadas con imaginación y recuerdos que, como un atractivo más, cuenta don Antonio, un viejo sabio que, por 200 pesos, recorre las calles con los turistas contando esas historias que parecieran ser reivindicaciones de singularidad, autenticidad y particularidad orientadas a subrayar la capacidad del poblado para captar "rentas de monopolio".

En los lineamientos para considerar que un pueblo es mágico, Izamal acató también otro de los requisitos para que se le otorgara tal denominación: su cercanía a una ciudad[40] como lo es Mérida. Y aquí juega un papel relevante el transporte. Camiones y combis llevan a Izamal o van de Izamal a Mérida a lo largo del día. Unos y otros pertenecen a empresas privadas o a particulares que han visto en el transporte una forma de hacer capital.

Izamal contaba con otros atractivos más: el sabor y los olores que son capaces de "sublimar el espíritu".[41] Persiste ese "elemento de fundamental importancia para resaltar el carácter de identidad y su vínculo con el turismo cultural (que) es la cocina tradicional que se puede disfrutar en su contexto original". Así, en una hermosa casona colonial destaca el restaurante El Kinich, el cual ofrece panuchos, salbutes, sopa de lima, papadzules, frijol con puerco, queso relleno, cochinita pibil, papaya en dulce, horchata, xtabentún, entre otras delicias. Haciendo competencia a éste se construyó y puso en servicio El Zamná, que también ofrece tal cocina. También, junto al atrio del convento, se encuentra el mercado local que además de tales platillos oferta lo necesario para preparar tzic de venado.

Izamal vive su cotidianidad y disfruta lo que la irrumpe con ese patrimonio inmaterial que sustenta la vida de una comunidad: las fiestas tradicionales. A lo largo del año se celebra a San Ildefonso, a la Santa Cruz, a San Román, se lleva a cabo el recibimiento del Cristo de Sitilpech y se vuelca de alegría y religiosidad ante la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Virgen del Izamal. Son importantes los gremios, las procesiones y las corridas, como también lo son las fiestas y bailes en la calle.

Todo el arsenal cultural de Izamal, sus fiestas, leyendas, cocina, costumbres, "sus cerros" son movilizados como recursos en el turismo e industrias que explotan el patrimonio cultural".[42]

Izamal es un lugar donde el día parece dar vida a la modernidad, se aprecia el ajetreo propio del lugar en su comercio, en el desfile de

estudiantes que se encaminan a sus escuelas, la concurrencia a los cafés internet, en la música estruendosa que invade ambientes comerciales, en la entrada y salida de empleados y turistas de restaurantes y hoteles que reinventaron los espacios otrora dedicados a servir como casas habitación. En la tarde noche, sin embargo, el lugar vuelve a la tranquilidad, a esa cotidianidad intacta que, si bien puede ser otro atractivo de un Pueblo Mágico, también puede considerarse que todo aquello que en el día transcurre, en interés por vivir del turismo, en el ocaso del día la población retorna a su cotidianidad. Ello puede entenderse mejor tomando la siguiente frase: "Las nubes presagian tormenta, pero todo en Izamal con calma se enfrenta. Viejos portones ven el tiempo pasar, mientras sus sombras saludan el tranquilo andar".[43]

El Pueblo Mágico ofrece, además de tales atractivos, la Ruta Artesanal. Esta ruta fue resultado de la acción emprendida en 2002 por Fomento Cultural Banamex A.C., dentro de su Programa de Apoyo al Arte Popular. Tal empresa inició un registro de los artesanos de Izamal encontrando entre ellos a los "grandes maestros". Para apoyarlos, Fomento Cultural Banamex, A.C., llevó a cabo un programa de capacitación y orientación en diseño. Asimismo, junto con la Secretaría de Desarrollo Rural del estado y la Fundación de Haciendas del Mundo Maya, A.C., realizó mejoras en los talleres de los artesanos, así como en sus hogares, con el propósito de integrarlos a las rutas y paseos de Izamal. En las rutas, los visitantes tendrían la oportunidad de conocer a los artesanos, quienes serían sus anfitriones dentro de sus talleres ofreciendo al turista una demostración de su trabajo: joyería en espino de henequén y cocoyol, bordado en punto de cruz y jícara, talla en madera, bordado a máquina y herbolaria, miniaturas (casas mayas, apiarios), artesanía ecológica, hamacas, papel maché y hojalata.

Y es precisamente en la producción de esta artesanía que se mercantiliza un aspecto de lo que, de acuerdo con las instancias privadas y gubernamentales, conforma un aspecto de "la cultura maya". Al analizar este proceso, además, se puede dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿Qué historias se esconden detrás de los productores y las "artesanías" o "arte" dirigidos a la venta? ¿Qué implica el ser "artesano" o ser "artista" bajo la mirada de unos y otros? ¿Bajo qué lógicas se considera la estética de un producto? ¿Es la producción de estos objetos una manera de ganarse la vida, y si ello es así, qué tan importante es el papel que juega la organización familiar? ¿Es la artesanía un recurso para lograr la reproducción social?

En el centro de Izamal, junto a la pirámide de Kabul, en una casona del siglo XVII, se ubica el Centro Cultural y Artesanal Banamex, creado para difundir y apoyar la venta de artesanías producidas por 16 comunidades rurales de la península de Yucatán. El centro tiene un museo y en él se muestran artesanías de diversas partes de México.

Distribuidos por diversos rumbos del poblado aparecen los talleres artesanales, y con ellos, historias de andar y hacer. Por otra parte, los domingos y días festivos, el parque principal se llena de artesanos que carecen de un local y aprovechan este espacio para vender sus productos en un puesto.

Su presencia forma parte del paisaje, es un atributo más de la magia del lugar como lo dejan ver los comentarios de los niños de Izamal. Los alumnos de las escuelas Agustín Melgar y Crescencio Carrillo mencionaron que parte de la magia del lugar es, además de los cerros y la iglesia, las artesanías. Con una propuesta de definición de lo mágico, Diana[44] comentó que mágico significa "arte" y que las artesanías que se hacen en Izamal son ejemplo de ello.

Los niños conocen los productos de artesanos, ya sea por ser un oficio en sus contextos familiares, vecinales o por verlas en las tiendas y tianguis dominicales de la ciudad. Por ello, mencionaron las siguientes: animalitos de madera y de alambre, pajaritos de piedra y de henequén, confecciones de fibra de henequén, adornos de coco, esculturas de madera tales como las señaladas por Ángel, quien nos dice que las realiza don Israel, "un artesano que de un trozo de madera puede moldear muñecos".

Las hamacas son también manufacturas que realizan en Izamal. Al respecto, Daniel, de 12 años, platica[45] que al igual que su abuela, algunas personas que conoce urden hamacas, pero no las comercializan, sino que sólo las elaboran para uso familiar, sin embargo, en ocasiones las venden. Cabe mencionar que nueve de 15 niños tienen familiares que hacen hamacas, sólo dos de ellos las venden de manera eventual y por encargo.

Como señalan los niños de las escuelas mencionadas, uno de los atractivos mágicos que ofrece Izamal es su artesanía, y sobre ésta, como ya se había mencionado párrafos arriba, al otorgarle a Izamal la categoría de "Pueblo Mágico", los funcionarios vieron la necesidad de impulsar el saber de sus artesanos. Más aún, con tal acción es posible señalar que se abrió la posibilidad para crear artesanos e inventar artesanías. De tal forma, la fundación Banamex ofreció talleres y brindó apoyos para dar a conocer su trabajo aquí en Izamal y en otras

partes del país, en Estados Unidos y Europa. También, de acuerdo con lo dicho por la artesana Laura:

> [Una] gringa formalizó los talleres que hay en Izamal, el de hojalatería, el de miniaturas. Los talleres se crearon en épocas del [gobierno de] Patricio Patrón Laviada. Cuando él entró fue cuando le dieron movimiento al turismo en Izamal. La gringa que es de Mérida es la que ayudó para que los artesanos tuviesen su lugar, es de Mérida ella. Trabajaba para el banco Banamex. Ella, sólo sé que se llama Paola.[46] Ella venía en tiempos de Patricio, como hace 15 años. Fue cuando se reconocieron los artesanos.[47]

Producir artesanías se volvió entonces una razón cultural para acceder a financiamientos privados. Sin embargo, no todos los ahora autonombrados como artesanos pudieron obtenerlos, provocando conflictos y resentimientos.

De esta suerte, los artesanos de Izamal conforman un grupo heterogéneo,[48] sus historias difieren y cada uno ha tenido diferentes motivos y circunstancias para incursionar en este campo creativo, siendo además distintas las instituciones y personalidades que han tenido que ver con su trayectoria artesanal. Entre ellos, si bien existe la idea de considerarse artesanos, se diferencian entre sí en la manera de concebirse a sí mismos y a los demás "colegas". Las siguientes conceptualizaciones que presentaremos han sido forjadas en sus historias personales, creando identidades laborales que permean en sus discursos y en sus modos de ejercer sus trabajos.

De las entrevistas realizadas al gremio artesanal del poblado, decidimos plasmar los tipos de artesanos que existen y, en función de sus propias identificaciones, utilizar sus propias categorías, algunas veces para referirse a ellos mismos, otras para descalificar a sus competencias, o para promocionar y recomendar a los colegas.

Los artesanos de los talleres bajo su propia mirada. Este tipo de artesanos ha tenido una trayectoria artística muy amplia y trabajan en sus casas desde hace muchos años. No tienen necesidad de salir a la plaza a comercializar pues sus trabajos son de valorar. No venden en el centro "porque los del centro son revendedores" y tienen continuos conflictos entre ellos. Los turistas llegan a sus talleres porque valoran sus trabajos. Se posicionan sobre los demás artesanos de la localidad. Sus productos forman parte de un proceso creativo único, no copian modelos existentes. Sus obras son consideradas arte de mucho valor estético y comercial. El apoyo que les brinda Banamex no es económico, sino de promoción, mediante las actividades que realiza como el concurso "Grandes Maestros del Arte Popular de México" o por medio de la venta de sus artículos en los museos de Mérida: Casa Montejo y el Museo de Arte Popular. Los de Banamex no otorgan

financiamiento económico, pero sí dan talleres de capacitación a las personas. Los artesanos ayudados son gente constante, trabajadora, desinteresada. Los apoyados por Banamex reciben mayor difusión que el resto de los artesanos. Les avisan con anticipación para que se preparen para los concursos que se organizan. Tienen en su casa un cartel de Banamex que los distingue.

Artesanos que venden en el centro de Izamal, "artesanos del centro". Desde su propia mirada son las personas que practican la artesanía de modo permanente, pero no tienen espacio para comercializar sus productos, por lo que ocupan parte de la plaza principal de Izamal para vender. Las piezas que ofrecen son de menor precio que las de los talleres, pese a tener el mismo proceso de elaboración. No reciben apoyos del municipio, ni de Banamex, ni de Sedesol.

La opinión de los artesanos que tienen talleres respecto a estos artesanos del centro. Los que venden en el centro no tienen talleres, por lo que no pueden denominarse artesanos, pues se dedican a otras actividades complementarias. Éstos pueden ser a su vez artesanos productores, artesanos comerciantes, artesanos revendedores, sólo revendedores o artesanos apoyados por el municipio. Sus piezas son comunes en todos lados de Yucatán. Por "artesano productor" se hace referencia a aquellos que, independientemente de que tengan taller o no, se dedican al trabajo de la artesanía. No siempre son ellos los que las comercializan. Pueden vender en el centro, en sus casas o talleres. Tienen distintos conflictos entre ellos. Venden sus productos engañando a los visitantes, al usar el nombre de los talleres.

La opinión de los artesanos del centro sobre los artesanos de taller. Son personas privilegiadas por programas de gobierno y por el banco Banamex. Trabajan en sus casas, no tienen necesidad de salir a comercializar sus productos puesto que aparecen en los folletos turísticos. Los conductores de "coches de caballito" les llevan clientela, al igual que los taxistas. Todos los apoyos para artesanos se los otorgan a ellos. Algunos artesanos de taller no son artistas, pues copian algo que ya es común. Son personas que reciben apoyo económico y de promoción de sus trabajos. El monto que reciben es a fondo perdido y no siempre trabajan con el capital otorgado. Sus trabajos no son de excelencia y reciben los apoyos por acuerdos políticos. Acuden frecuentemente a vender a ferias de artesanos en la ciudad de Mérida. El trabajo que realizan lo reconocen las instituciones gubernamentales. Les solicitan mercancía para vender a Mérida, o para estar en otros eventos de promoción artesanal como la semana de Yucatán en la Ciudad de México.

Como vemos, existen dicotomías que separan al grupo de artesanos

y se expresan en función del espacio ocupado: puesto/taller; la actividad: principal/una entre otras más; la cualidad del producto: copia/creación; las estrategias del producto vendido: engaño/veracidad; la dedicación al trabajo: ocasional/tiempo completo; las relaciones establecidas: locales/redes nacionales e internacionales. Unos y otros, sin embargo, no viven exclusivamente de la artesanía, y realizan una combinatoria de actividades como una forma de "ganarse la vida". Por otra parte, entre los artesanos del centro existe un grupo que no es productor de artesanías, sino revendedor de los productos que compran en diversos lugares de Yucatán.

Destaca asimismo que mientras unos han sido apoyados de diversas maneras, como con cursos, promoción de sus obras en concursos, financiamientos para asistir a eventos nacionales e internacionales, otros se quejan de la falta de apoyo a su trabajo. Los artesanos apoyados por instituciones como Banamex cuentan con redes de productores y comerciantes que los invitan a participar en exposiciones nacionales y a nivel mundial. Ello implica viajes y éstos han sido la oportunidad para conocer otros lugares, otras personas, otras costumbres, lo que los lleva a ampliar su capital cultural. También, su desplazamiento y contactos les permiten ejercer cierto nivel de influencia en los ámbitos de poder estatal o municipal que a su vez les garantiza ser privilegiados en función de su representatividad como artesanos en cualquier evento programado por el estado. Por su parte, los que sólo acuden al parque a vender los fines de semana, carecen de apoyos, no obstante, cuentan con redes de comerciantes que los invitan a ir a otros poblados, sobre todo en función de las ferias y fiestas patronales.

En la información obtenida se acentúa la existencia del conflicto que se establece entre los hacedores de artesanías, ya que por un lado los considerados artistas, los que han sido apoyados por las fundaciones, se valen de estrategias de diferenciación para excluir a otros y sus productos, y por el otro, los excluidos llevan a cabo diversas estrategias para aprovechar su condición, como son: copiar estilos, mentir diciendo que sus productos son de los talleres, aprovechar recursos que no regresan, inventar sovenires. Estrategias de exclusión y descalificación, así como estrategias que podemos llamar de aprovechamiento de una condición, que sirven para dar mayor realce a su propio quehacer.

LOS ARTESANOS DE LOS TALLERES: ESTRATEGIAS Y ESTRATEGIAS

Los talleres de artesanos se encuentran distribuidos por todo el poblado. Está, por ejemplo, el taller de tallado en madera, que pertenece a Gabriel Pérez Rajón, quien se declara autodidacta y diseña sus piezas en hojas de papel para después tallarlas en madera. María Eligia Canché Pech aprendió el bordado a máquina de coser y el conocimiento lo ha transmitido a sus cinco hijas. Lorenzo Yam tomó un curso de papel maché organizado por el municipio y decidió dedicarse a ello. En su taller se explayan esqueletos de alambre que simulan el de mariposas y libélulas, mismos que forra con papel periódico y engrudo, que pinta con finos pinceles y con sus trazos y colores va dando forma a una gran variedad de especies de mariposas, como la monarca, la azul, la cara de búho, entre otras muchas más. Su taller es fuente de trabajo de jóvenes aprendices y con orgullo menciona que recientemente estuvo en Francia exponiendo sus creaciones. Eduardo Pech transforma la hoja de lata en cubetas, candiles, tarros, embudos y marcos. Conocedor de su oficio, con tristeza piensa que el plástico va desplazando lo que él aprendió a hacer desde niño. Sabe asimismo que su arte no quiere morir, como tampoco la historia de Izamal, por ello, cuando habla de su saber también cuenta que está escribiendo lo que sus padres y abuelos le contaron de Izamal. Quiere hacer un libro y, emocionado, lee las páginas que lleva dando cuenta de los mayas que vivieron en la época prehispánica y de lo que aconteció en la Colonia. Nos lee lo que lleva escrito, una historia que, sin él saberlo, está ya escrita, o tal vez la leyó alguna vez y ahora la reinterpreta. Feliciano Patrón Canul es curandero y elabora sus propios medicamentos con las hierbas que recolecta en el campo. Su saber lo heredó del abuelo y se dedica a ello porque piensa que ése era su destino.

Pocas líneas le hemos dedicado a estos artesanos, reconociendo que su historia laboral ameritaba más tinta. No obstante, decidimos privilegiar a cuatro tipos de artesanos para hacer énfasis en la forma en que se iniciaron en este negocio, en la manera en que les fue impuesta una estética por “sancionadores del gusto” y en la forma en que recurren a diversas estrategias para lograr la comercialización de sus productos. También decidimos dedicar unas cuantas líneas a los artesanos del parque para mostrar sus diferencias.

TÉCNICAS DE HILO Y PUNTO DE CRUZ: GUSTOS EN CONFLICTO

María del Carmen Che sabe bordar desde que era una niña, pero fue

su hermana, ya difunta, quien se inició como artesana gracias a "Paulita" Haro, hija de Elena Poniatowska y a la ingeniera Patricia Pech. María del Carmen vivía cosechando calabazas y recibió de su hermana la promesa de recibir una casa, que es la que a la fecha alberga su taller. Hoy en día ella está al frente del taller de bordado a mano con las técnicas de hilo contado y punto de cruz.

Desde que falleció su hermana, se encuentra con angustia pues, aunque en ocasiones su hija de 17 años le ayuda, no sabe cómo sacar adelante su taller, el cual se encuentra en evidente estado de deterioro, pues la palma que techa el local está carcomida y el agua de la lluvia entra y moja sus pertenencias. Tiene pocos recursos; su hermana fue quien ganó un certamen de arte popular convocado por Banamex, con un juego de manteles individuales bordados que hoy luce desteñido en una de las paredes de su local. No ha vuelto a participar en otro evento de este tipo "porque no me avisan, y cuando me avisan ya pasó, o falta poco tiempo para que sea y no me da tiempo de preparar algo para llevar".

María del Carmen ha tomado los cursos que la empresa imparte. "El propósito de Banamex es que aprendamos a tratar a la gente, que aprendamos a vender". No obstante, se siente abandonada a su suerte tanto por Banamex como por el programa "Pueblos Mágicos". "Sólo aparezco en el folleto, pero no siempre vienen a comprar los turistas; además no nos dan recursos por ser artesanos ni por aparecer en el folleto que hacen los de turismo", asegura. Ello la ha llevado a pensar en solicitar un apoyo económico del gobierno federal a través de Sedesol, cosa que no ha hecho por vergüenza.

Como no puede sostenerse solamente de las artesanías, la mujer dice trabajar en servicio doméstico en una casa frente a la suya, además de atender a su cuñado que se encuentra enfermo. En alusión al letrero de hojalata que anuncia el taller, la mujer argumenta:

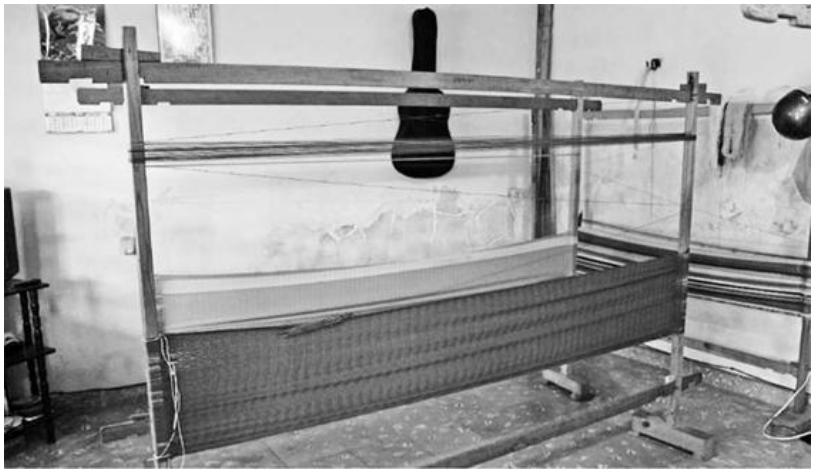
> [...] la gente cree que porque tengo ese letrero que mi hermana consiguió yo tengo dinero; la gente está muy confundida. Lo de Pueblo Mágico no me ayuda porque al turista no le da tiempo de venir acá. Y yo no tengo permiso de vender en el parque; hay una tienda de Banamex enfrente del parque y ahí venden mis artesanías.[49]

"Ahora vivo de hacer encarguitos", remata la artesana. De vez en cuando llega a su puerta Paula Haro o "Cándida Hernández" [*sic*][50] en compañía de una mujer de origen francés; a la primera doña María del Carmen se refiere como "nuestra jefa", mientras que a la segunda la menciona como "la francesa". Ellas solicitan algunos encargos como son bordados de hipiles y manteles. Al momento de nuestra visita,

estaba confeccionando 10 manteles individuales por encargo de las mujeres. No obstante, la mujer se queja de que no es completamente libre de bordar como guste, pues doña Cándida y la francesa le dicen con qué colores debe bordar. “Me elijen estos colores tristes, quieren que use estos hilos y a mí no me gusta. Yo elegiría unos más alegres”.

Además de esto, ha tenido experiencias negativas, pues en algunas ocasiones ha recibido encargos por los cuales no recibe anticipo, y tras hacer el trabajo, quienes lo solicitaron no pasan a recogerlo, lo que le hace gastar recursos, tiempo y fuerzas. En una ocasión, el diseñador David Salomón fue a su negocio a ver qué bordados tenía. Llamó su atención una serie de dechados en los que la artesana tiene bordados distintos modelos florales y animales, entre otros motivos que le sirven de guía para su trabajo. El diseñador intentó comprar cada dechado a 7 mil pesos. La mujer, no obstante, se negó: “él sólo quiere hacer negocio con ello, y a mí luego me va a dejar sin nada”. Sin embargo, debido a la falta de recursos económicos, la mujer ha dado en prenda de empeño a una conocida suya “con dinero” uno de los referidos dechados por 2 mil pesos. La prestamista prometió no cobrarle intereses, pues estaba dispuesta a darle el dinero sin tener que recibir el dechado en calidad de prenda.

La mujer piensa que su artesanía es tradicional y representativa de Izamal ya que, en sus palabras, “nací aquí y aquí aprendí a bordar con mi hermana”. Dice que, gracias a los folletos y a la inserción que su hermana hizo del taller en el programa de Fomento Cultural Banamex eventualmente recibe clientes, aunque éstos no siempre compran. Sabe, sin embargo, que en tiempos de vida de su hermana los bordados confeccionados en su taller fueron una vez premiados, y que ocasionalmente sus artesanías salen del país, “creo que se van a Francia, porque de ahí es la señora que me encarga bordados que viene con doña Cándida”, puntualiza.



Bastidor de hamacas en uso
(Foto: Ana Bella Pérez Castro)

URDIR Y CREAR: LAS HAMACAS

Si algo caracteriza un saber tradicional es el tejido de hamacas. En este caso, el taller de hamacas que se reconoce en el poblado está compuesto por la familia de doña Laura Villalobos y su esposo.

El proyecto del taller tiene cerca de 15 años de haber iniciado. En la voz de doña Laura:

> Tomamos el acuerdo con mi esposo de que yo quería seguir con ese trabajo [urdir hamacas]. Así que comenzamos a hacer el trabajo, reparábamos hamacas, hasta que nos conoció una gringa que ella fue la que formalizó los talleres. Fue entonces que formamos el taller, aunque ahora sólo estamos trabajando en familia, con mi hija. Entonces es un negocio familiar, no hay otras personas que trabajen.[51]

Lo que en un principio fue para doña Laura una actividad que llevaba a cabo en su casa, un trabajo de reparación de un objeto que es parte de la cultura yucateca, como es la hamaca, se volvió un medio de vida que, de acuerdo con la iniciativa de las autoridades, podía ser considerado un producto artesanal de tradición maya. A esta empresa se unió su esposo, don Agustín, quien recuerda:

> Yo era ejidatario, trabajaba el henequén. También sabía urdir hamacas, pero cuando se liquidó todo lo del henequén, pues me quedé sin trabajo, y fue cuando tuve que urdir para vender. Comencé a urdir, a componer hamacas, puesto que no todos los que urden saben componer. Yo aprendí en mi casa, yo viví en Tekal de Venegas, un poblado cercano. Ya cuando nos formalizamos con ella en este trabajo pues tuve que trabajar fijo. Tengo tres hijas a las que enseñamos. Ellas trabajan en sus casas, también urden hamacas. Una de ellas es la que nos ayuda aquí.[52]

La caída de la producción de henequén, como consecuencia de los acuerdos del Tratado de Libre Comercio, dejó a los izamaleños sin trabajo y sin posibilidades de futuro. El urdir hamacas se les presentó como una forma de ganarse la vida, una opción alentada por las instancias gubernamentales que podían desempeñar en su casa y apoyada por el trabajo familiar.

Así, para la pareja, su mejor carta de presentación es el telar en el que se llevan a cabo la transformación de hilos, mediante el urdido, en hamacas.

El proceso para hacer una hamaca es un arte. El instrumento para

hacerlas es hecho con palos de madera, unos cortos y otros largos, acorde con el tamaño que se quiera dar a la hamaca y se encajan sobre bases de madera fuertes y unen por dos largueros horizontales. La labor empieza cuando en forma de madeja se rodean los dos palos verticales del bastidor con el hilo que se va a utilizar para el tejido. Doña Laura compra el hilo, ya sea de algodón o crochet en diferentes colores. El crochet, aclara, es muy fino y más caro. El hilo se va enmadejando, se combinan los colores arbitrariamente en bandas con el blanco, y ayudada de una aguja o lanzadera comienza a entrecruzar los hilos de la urdimbre formando la malla deseada dando preciosos ejemplares matizados al capricho. Antes de ello, nos aclara, se teje un borde en forma original que es lo que forma la orilla de la hamaca. Cuando se acaba de tejer se engancha una serie de hilos en la extremidad de la banda tejida y se anudan en los extremos haciendo con el mismo hilo una especie de argolla en forma de pera por donde pasan los lazos o sogas para poder amarrar las hamacas.

Al lado del bastidor y a la vista, se encuentra una mesa donde se apilan hamacas y el posible comprador no puede menos que asombrarse de la belleza de los diseños cuando doña Laura despliega una hamaca tras otra para que se vea cuando es urdido de pata de gallo, cuando hay grecas u otros diseños. Y ésta, consideramos, es una de las mejores estrategias de venta, el ver y tocar la calidad del producto.

La labor de este taller ha rendido frutos, pese a las dificultades, según doña Laura: “Las hamacas han llegado a distintos lugares, donde las llevan los turistas”. Empero, los mercados peninsular y nacional son los que más las compran, pues como doña Laura dice, “los gringos no compran hamacas porque ellos duermen en cama, no las necesitan”. La importancia de urdir hamacas ha llevado a mucha gente a tomar cursos para aprender en distintos espacios, como los que organiza el municipio o los que enseñan otras dependencias que prestan sus servicios a la comunidad de Izamal. La ventaja que asegura tener doña Laura es que sus productos son de mejor calidad y que su estilo propio es lo que suscita que siga teniendo clientela. Según doña Laura, “cada quien tiene su modo de trabajar”.[53]

Según doña Laura y don Agustín, el programa “Pueblos Mágicos” en Izamal no les ha beneficiado en nada. Es un taller familiar con prestigio y no les importa carecer del apoyo de Banamex. Ponerle un título a un sitio no es garantía de que a la población local le vaya bien, nos comenta.

Los artesanos de Izamal, incluyendo a los del taller de hamacas, no están inscritos a Hacienda, pues dicen que no tienen una venta fija

que justifique los ingresos que tienen. Tampoco se han inscrito en algún proyecto económico que les solvente un capital para mejorar sus condiciones económicas como artesanos porque necesita armar un equipo de trabajo que se extienda fuera de la familia. Para doña Laura, las hamacas que venden en el centro de Izamal no son de buena calidad, son más comerciales y los precios que ponen no son adecuados al trabajo realizado. Los vendedores del centro a veces les mienten a los clientes, diciendo que sus productos son del taller de doña Laura y don Agustín. El tiempo para elaborar una hamaca de crochet es de tres semanas y su precio es de 2 mil pesos. Para una individual se tarda dos semanas, y el precio es de mil 200 pesos. Por su parte, las sogas para la hamaca cuestan cien pesos. La venta de las hamacas es como una gotera, comenta, a veces no hay nada, pero luego, cuando comienza, llegan y llegan visitantes. No hay temporada alta ni baja, ahora no se puede saber con precisión: "Nosotros vivimos al día. Muchos creen que esta casa la hicimos con dinero de lo que vendemos y creen que nos va muy bien, pero es mentira. Esta casa me la heredaron, así que no gasté en construirla".[54] Con sus tres piezas techadas con bovedilla, doña Laura dice que no ha podido mejorar su casa. Apenas compró los ladrillos para su cocina, pero aún no ha reunido el dinero para el resto del material de construcción y para la mano de obra. Así que no todo lo que brilla es oro.

Pese a tener fijo el trabajo de las hamacas, doña Laura y su esposo tienen otras estrategias económicas para complementar sus ingresos, como es la cría de animales de traspatio, tanto para su dieta alimenticia, como para la venta. También, del refrigerador de su cocina en construcción emanan otros productos que complementan la venta: cremitas de coco, saborines y refrescos fríos de sabores.

DE SASTRE A ARTESANO

Aureliano Pool Canché tiene 70 años. Se dice a sí mismo ser no sólo artesano, sino uno de los primeros impulsores del reconocimiento del trabajo artesanal en Izamal. Se siente orgulloso no sólo de ser maya, sino también de haber sido —al menos durante un sexenio— el rostro de una fuerte campaña gubernamental de reivindicación étnica.

Patricio Patrón Laviada encabezó el primer —y hasta la fecha, el único— gobierno panista de Yucatán (2001-2007). Durante su gestión, el Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya (Indemaya), estableció un programa que pretendía la revaloración de la etnia maya yucateca. El eslogan de la campaña era "*¡Way yano'one'!*", es decir, "aquí estamos", en castellano, entre otras frases como *¡chíimpoltej!*, o sea, "valórala", en referencia a la cultura maya de Yucatán.

Don Aureliano fue el rostro del programa y de los spots que saturaron en aquel entonces la radio y televisión yucatecas, además de que figuraba en estampas y calcomanías, en anuncios espectaculares y en los medallones detrás de los autobuses. En los spots, se le escuchaba decir con mucha enjundia, al final de éstos, la frase "*Way yano'one'*". Lo pegajoso de la frase y el modo de decirla hizo que los vecinos de Izamal lo reconociesen como "Don Weyanone" [*sic*]. El reconocimiento que tuvo fue incluso nacional, gracias a ser la imagen del programa.[55]

El programa fue un "bombardeo" total con este tipo de contenidos; hubo canciones, playeras, tazas, anuncios televisivos y radiofónicos, publicaciones y materiales educativos que tenían como propósito reposicionar de manera positiva el concepto que se tenía de los mayas. Así, el rostro de don Aurelio funcionó como estrategia que permitía la simbolización de la unidad, un símbolo maya que permitía crear y mantener una identidad colectiva.

El local donde vende sus artesanías es amplio. Se llama "El Izamaleño". Relucen los árboles en el patio que funge como taller. No obstante, el taller no es solamente suyo. De hecho, no es considerado del todo como "artesano" por quienes señala como sus colegas. Las artesanías que don Aureliano elabora son "casitas mayas". Se trata de maquetas elaboradas con carrizo, cartón y, ocasionalmente, fibra de cocotero, emulando una vivienda tradicional maya.

Don Aureliano fue sastre durante 40 años y lleva 15 años haciendo sus artesanías. Según dice, fue el antropólogo Fermín Santos Cortés, que entonces trabajaba en el gobierno municipal, quien lo animó a

hacerse artesano, con el propósito de crear alguna actividad que atrajese el interés del turismo. Además de las ya mencionadas "casitas mayas", como él mismo las llama y a las que eventualmente coloca un foco a modo de lámpara, elabora "mesticitos" de madera y animales de tela rellenos con arena. Estos últimos son una copia que hizo de un souvenir común en Cancún, mientras laboraba en ese destino del Caribe. Aprovechando sus conocimientos de sastrería, pudo emular el diseño y hacerlo propio.

Las paredes de su tienda de artesanías, que es su propia casa, están repletas de reconocimientos y notas periodísticas enmarcadas, además de pósteres de actividades de difusión cultural maya, casi todas de principios del sexenio referido, cuando fue protagonista del ya citado programa. Entre las múltiples constancias y reconocimientos destacan los que avalan sus participaciones en el III Encuentro Estatal de Museos Comunitarios (2001); XXII Semana de Yucatán en México (2001); Encuentro Cultural Mesoamericano (2001); VII Jornada de Análisis y Reflexión para el Fortalecimiento de la Medicina Indígena Tradicional Maya (2002); II Encuentro Lingüístico y Cultural de los Pueblos Mayas (2002), entre otros que incluyen una exposición fotográfica en la Universidad Marista, la cual le concede el tratamiento de "maestro". Algo similar ocurre con una nota periodística del rotativo *Poder Joven*, que lo señala como un "hombre con vocación por el arte", "creador de las famosas casitas mayas", expresiones que se antojan exageradas en consideración de la calidad de sus artesanías.

Su taller y la escenografía montada con tales reconocimientos son, pues, la mejor estrategia simbólica para vender sus productos. "Nosotros somos los fundadores de los artesanos de Izamal", señala don Aureliano,[56] quien expone que hubo un tiempo en que se formó un programa municipal denominado "rutas, fiestas y paseos en Izamal", el cual se descontinuó por falta de éxito y presupuesto. Por otro lado, señala que junto con los artesanos izamaleños iniciadores de la actividad se llevaba a cabo el "gremio de artesanos", cada 22 de mayo. No obstante, la celebración religiosa se dejó de realizar, puesto que "muchos eran comerciantes, no artesanos, como los que venden en el centro". Como "artesano fundador", don Aureliano dice que el programa "Pueblos Mágicos" lo ha beneficiado, pues "han hecho volantes y folletos, ahora tienen un libro que hicieron donde aparecen todos los pueblos mágicos, y hay fotos de mi local". Además, según él, "eso atrae gente: vienen de Rusia, vienen de España, vienen de China, vienen de varios países y se llevan mis artesanías. El restaurante El Kinich me compra mis artesanías, las casitas, y las revenden. Pero allá

las venden al doble, porque puro rico va allá".

El sentir de don Aurelio permite, por un lado, ver su orgullo por aparecer como artesano en revistas y folletos, pero por otra parte, pone en evidencia la forma en que otros, en este caso empresarios, se valen de su trabajo para obtener ganancias.

ESTEBAN NACIÓ EN EL ARTE

Esteban Abán ronda la mitad de los cincuenta años. Es un personaje que, al igual que don Aureliano, ha tenido la experiencia de figurar en diversos medios, especialmente por los reconocimientos que ha recibido a causa de su trabajo artesanal. Su "arte", como señala él mismo,[57] es lo que lo ha llevado a ser entrevistado por diversos medios nacionales y extranjeros.

"Esteban nació en el arte", dice cuando se le pregunta cómo aprendió su oficio, argumentando que su padre era un artesano que trabajaba la piedra y su madre una yaqui emigrada de Sonora que trabajaba el palo fierro: "Esteban empieza a los 10 años… trabajó un poco de piedra, barro, arena… yo no me pude escapar del arte", expresa refiriéndose de sí mismo, quien además se presenta como un orgulloso maya.

Se inició en el oficio de la tornería cuando vivió en Cozumel, trabajando coral negro, ya que trabajó en uno de estos talleres de la isla en la década de los setenta. Cuando se vedó totalmente el uso del coral, tuvo que buscar elementos alternativos que pudiesen ser lo suficientemente duros y manejables, capaces de ser limados y trabajados en el torno. Dice el artesano:

> Tuve que hacer una cierta investigación: ¿qué trabajaron mis ancestros? ¡Coco pequeño! Nosotros los mayas trabajamos el cocoyol desde años atrás, además de que toda la planta es medicinal. Hace unos 200 años que se dejó de trabajar el coco porque empezaron a existir los plásticos. Por eso yo soy el único en el mundo que hace este arte.[58]

Asegura no tener otra actividad con la cual alterne el oficio de artesano. No obstante, vende algunos artículos de papelería además de sacar copias y en la plática alude a sus terrenos, pero no menciona el fin de éstos. En el oficio le ayuda su hermano Marcelino y, eventualmente, su esposa. "Yo le enseño al mundo para que mi arte no muera". Además, siempre hay gente que quiere aprender y refiere que tiene una aprendiz francesa y otra coahuilense, además de que intenta enseñarles su arte a otros miembros de su familia "y a unos

muchachos que venden en el centro".

La materia prima que utiliza es semilla de cocoyol, que adquiere entre 200 y 300 pesos el ciento según el comerciante, generalmente un tizimileño, mientras que el kilo de espino de henequén lo adquiere a 100 pesos.

Asegura que el programa "Pueblos Mágicos" lo ha beneficiado, pues gracias a él ha podido dar a conocer mejor sus productos. Don Esteban se enorgullece cuando nos cuenta que han llegado turistas extranjeros a adquirir su joyería, asegurando que en otros lugares ven las piezas que él elabora y que reconocen que es originaria de Izamal y obra suya. Esto, según él, es gracias a que no sólo aparece en un documental de Canal Once,[59] sino que también en un número de *México Desconocido* (2010),[60] en una edición de la guía turística francesa *Routard* y en *Henequén, leyenda, historia y cultura* (2006). Las publicaciones en las que figura, así como los videos en los que aparece y los folletos de propaganda turística, además del renombre, atraen a los visitantes a su local, según menciona.

Ésta es su historia, lo que relata de su saber. Pero Esteban es más que eso y visitar su taller es encontrarse no sólo con sus hermosas piezas, sino también con un personaje espectacular.

En su taller de puntas de henequén y joyería, Esteban Abán Montejo, de conquistador apellido y orgullosa herencia maya y yaqui, trabaja con paciencia y talento la dura semilla de cocoyol hasta convertirla en brillantes cuentas que unidas y engarzadas con fino trabajo de plata forman collares, brazaletes y aretes.

Al frente se exhibe lo que se hace, pero es atrás, en el solar, donde se monta el escenario en el que actúa mostrando el proceso de trabajo. Es ahí donde Esteban lleva a los visitantes para enseñarles de dónde sale el producto y la forma en que lo trabaja. Aclara a los visitantes que lo que enseñará no lo hace para vender, sino para que la gente conozca su trabajo. Conduce a los visitantes al solar y ahí inicia una experiencia encantadora, mágica. Don Esteban empieza a transformarse, se pone sus huaraches de lazo y, agradecido de que estemos ahí, nos cuenta que su mujer mata caballos y que nos va a regalar una pata. Le grita a su esposa para pedirle le lleve la pata de caballo, que, aunque ya tiene gusanos, éstos son sanos. Luego, sigue platicando, nos enseña cómo se transforma la penca de maguey en henequén, muestra la fibra y de pronto empieza a cantar en maya, su cuerpo se mueve al compás de su canto, su cara expresa la emoción de la letra y al terminar surgen de su boca historias de los aluxes. Toma una semilla de cocoyol y en su torno pule la mitad, luego sigue con una espina de maguey y mientras sigue en su torno vuelve a llamar a

su esposa para que nos lleve la pata de caballo.

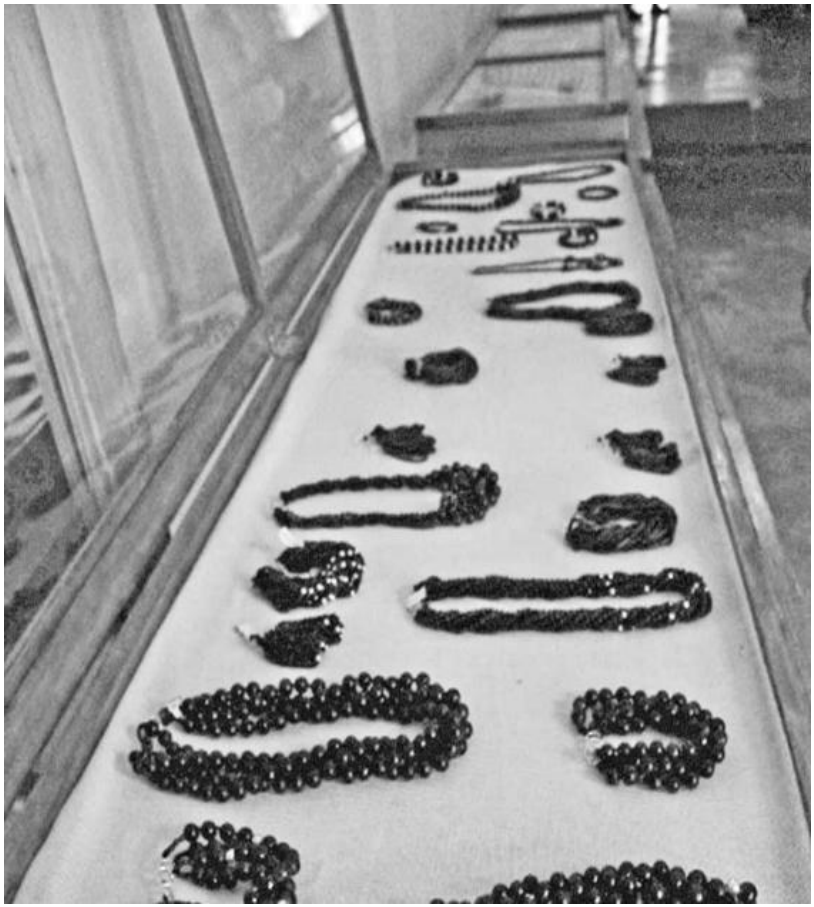
Le damos las gracias, pero con horror le decimos que no queremos la pata de caballo, nos ignora y vuelve a pedirla sin que nadie conteste a su llamado. Nos cuenta otra historia, esta vez de una niña cuya acción lo conmovió mucho. La niña difundió entre sus compañeras las maravillas que hacía don Esteban y al recordarla llora y vuelve a llamar a su esposa, quien le lleva una servilleta para enjugar sus lágrimas. Otra vez la llama y le pide nos lleve la pata de caballo, nadie acude a su llamado. Me pide que extienda la mano para recibirla y como por arte de magia, de la suya surge una pequeña pata de caballo hecha de una espina de maguey.

Su saber lo ha transmitido a los hijos y hasta su nuera y su yerno lo han aprendido conformando un taller familiar que vende la joyería en diversas partes de México y también él ha sido convocado por Banamex para llevarlo a Europa.

Don Esteban y su familia, como los otros artesanos, han encontrado en sus actividades lo que para diversos autores, en las últimas década del siglo XX, conforman "estrategias de reproducción",[61] estrategias familiares, actividad económica global.[62] Pero también, don Esteban ha logrado recurrir a otras estrategias, esta vez, de tipo simbólico, como las llama Thompson.[63] Es decir, el trovador de fino arte, como se define, recurre a estrategias ideológicas para atrapar al cliente, monta la escenografía en su solar, y a través de la narrativa busca en las historias y tradiciones mantenerlo atento. Juega con la estrategia de sustitución, la pata de un caballo vivo-obra de arte, para mostrarnos su destreza. Y maneja con gran elocuencia la importancia de siempre estar unidos como pueblo maya como la única forma de lograr la comunicación y el intercambio. En tal sentido, las estrategias simbólicas de don Esteban garantizan la venta de sus piezas.

ARTESANOS EN OTRO ESPACIO: EL PARQUE

Asentados en el parque, otro tipo de vendedores exponen sus mercancías. Son "marginales" porque carecen de un local y porque no cuentan con los apoyos como los casos mostrados. Hay de diversos tipos de artesanías, elaborados con diversos materiales, como la cáscara de coco, la madera, el alambre, materiales reciclados como las botellas de plástico, el sosquil o fibra de henequén, semilla de pich, semilla de tsikbul, concha, plastilina epóxica. Con ellos, los artesanos elaboran juguetes, joyería, souvenires para los turistas.



Aparador con piezas de cocoyol y espinas de maguey
(Foto: Ana Bella Pérez Castro)

Así, doña Carmen[64] es de Ciudad del Carmen, Campeche, y aprendió a hacer artesanías en su ciudad natal. En la Casa de la Cultura de Campeche le enseñaron a hacer diademas con tela de yute y adornos de conchas que se vendían por cientos a los turistas, aprendió también a decorar jarrones con conchas. El miedo a los huracanes y las pérdidas que le ocasionaban en su venta la llevó, junto con su hija y nieta, a explorar Yucatán, lugar al que conocía porque en ese andar de los artesanos se tejen redes de conocidos que las invitan a explorar nuevos mercados. Hace 20 años se vino a Izamal y desde entonces vende en el parque pulseras de metal, ojos de venado, mariposas de papel maché, collares hechos con pedazos de concha y adornados con pedrería, caracoles. Materiales ajenos a la región y varios de ellos no son resultado de su trabajo, sino son artículos que compra y la nieta les incorpora algún adorno de chaquira. No paga ninguna cuota de piso, pero de antemano sabe que se encuentra en

desventaja porque, en su decir, “los que manejan las carretas y los policías llevan al turismo con los de los talleres” a cambio de un pago que les hacen, es decir, existe lo que para ella sería una especie de competencia desleal. Sentada toda la mañana en el parque, platica con los turistas, con otros comerciantes y no pierde de vista a los policías que le ahuyentan a su posible clientela. Sale temprano y en taxi acarrea su preciada carga para exponerla en una pequeña mesa. Dice que paga 20 pesos al taxi para que la traiga y otro tanto para que la lleve, sobre todo cuando amenaza la lluvia. Puede vender hasta 100 pesos al día, menos lo de los taxis, le quedan 60 pesos, de los que obviamente hay que descontar el material empleado. Para ella, tal vez no gana mucho, pero lo que logra obtener es platicar con la gente y con los turistas y saca algo con lo que contribuye a la economía familiar. Doña Carmen me cuenta que su hija lava caracoles, mismos que un sobrino le lleva de Cancún para después él trabajarlos en su torno y sacar de ellos anillos, piezas para elaborar collares y otros souvenires. Su nieta no terminó la carrera de turismo, se embarazó y ahora ella se encarga de hacer pulseras, diademas y adornos para el pelo con detalles de tela y pequeños caracoles. Trabaja asimismo en una pizzería en las tardes y todas las noches regresa con una pizza de diferente sabor. Tiene una hija, que le ayudan a cuidar tanto su madre como la abuela y el esposo, mientras ella acude al trabajo. Así, este juego entre modernidad y tradición se explaya en este caso en una empresa familiar que basa su trabajo en la ocupación de mano de obra de parientes. Tener caracoles, asegura doña Carmen, es un gran negocio, y nos platica que su sobrino tiene una colección de caracoles que está valorada en tres millones de pesos y que no quiere vender porque va a aumentar su valor cuando el caracol se acabe. Comenta, y en reiteradas ocasiones me insiste en que invierta en la compra de caracoles porque eso deja mucho dinero. Doña Carmen mira al futuro y lo ve pensando en que debe invertirse en un bien que puede acabarse, y por ello, aumentará su valor.

Si volvemos la mirada a lo que venden estos artesanos del parque, tal vez, como señalan Jean y John Comaroff y otros autores,[65] su producto puede ser tildado de “chatarra étnica” por el hecho de ser realizadas en serie, proceder de China o ser invenciones ajenas a la cultura a la que se cree acceder con tales manifestaciones materiales. No obstante, platicando con “J”, un vendedor de diferentes figuras, entre las que destacaban dos Budas, uno hecho en China y otro elaborado por él mismo con plastilina epóxica, al preguntarle sobre el origen de dichas mercancías y por qué las vende en Izamal como si fueran productos pertenecientes a la tradición maya, contestó

señalando al Buda de plastilina, “yo lo hice y yo soy maya, entonces mi buda es maya”. Recurre a su etnicidad, sin duda, como un distintivo que imprime en un símbolo globalizado, como son los budas.

CONSIDERACIONES

En este apartado, más que conclusiones, preferimos partir de señalar algunas consideraciones que surgieron en función de nuestras preguntas.

Cabe señalar que la razón cultural que llevó a convertir a Izamal en un Pueblo Mágico se desprende de la crisis que en Yucatán tuvo la producción de henequén. Crisis que no es posible entender si no recordamos que en la década de los noventa se llevó a cabo el Tratado de Libre Comercio, un cambio de política económica que en el campo implicó la cancelación del reparto agrario y la falta de apoyo a los campesinos.[66] El Estado se vio en la necesidad de impulsar otro tipo de política económica y por ende se propuso explotar el turismo. Convertir esos pueblos, despojados de su población y su producción, en Pueblos Mágicos fue una manera de buscar, mediante la comercialización de su cultura, el desarrollo negado a nivel productivo.

La mercantilización de su cultura puede explicarse en función de lo planteado por John y Jean Comaroff: "En una economía pobre hasta la desesperación, la enajenación de las prácticas indígenas es, sin duda, un medio de autoconstrucción y una fuente de sustento material".[67] Pero también, en un juego de palabras que los autores sostienen, encontramos las estrategias culturales y con ello "… la supervivencia cultural cede su paso a la supervivencia por medio de la cultura".[68]

La evolución de los significados culturales. En este sentido, es posible observar la manera en que los objetos que hoy se exhiben como artesanías fueron en su origen artefactos necesarios para vivir, como es el caso de las hamacas. En el caso de los bordados, éstos fueron utilizados por las mujeres para darle vida, color y distinción a sus prendas, y hoy, tanto sus bordados como sus diseños pasan por los filtros sancionadores para elaborar artículos que no formaban parte del menaje de una casa, como son carpetas y toallas, entre otros.

La revitalización de espacios y saberes mayas bajo la lógica de los "sancionadores del gusto". En este aspecto podemos señalar que, en un trabajo conjunto, autoridades del lugar junto con Fomento Cultural Banamex A.C., la Secretaría de Desarrollo Rural del estado y la Fundación de Haciendas del Mundo Maya, A.C. han definido las cualidades especiales y las particularidades que debería tener el pueblo de Izamal para ser considerado mágico, para hacer de éste un lugar singular donde pudiera comercializarse su cultura. Sus

monumentos arqueológicos, sus iglesias coloniales, su comida, sus tradiciones narrativas y sus saberes fueron las cualidades especiales para dicha comerciabilidad. Antiguas casonas se volvieron elegantes hoteles boutique y Banamex, dentro de su Programa de Apoyo al Arte Popular, llevó a cabo la capacitación y orientación de artesanos. Se impartieron talleres y en ellos se fue estableciendo qué artículos de la vida cotidiana, como hamacas e hipiles, podrían ser cruciales para fomentar la venta de artesanías. "Sancionadores del gusto" fueron imponiendo el color y el diseño de las artesanías, como fue el caso de los diseños y colores de las hamacas y prendas hechas con punto de cruz. Se inventaron productos utilizando saberes y recursos del lugar, como fue la hechura de casitas de paja y joyería con puntas de maguey y semillas de cocoyol. También se impulsaron otro tipo de productos, que ni eran singulares al lugar, menos particularidades cruciales, para explotar una artesanía identificada como maya, como lo fue el caso de las mariposas hechas con papel maché y armado de alambre que se hacen en diversos lugares de la República Mexicana. La contradicción que surge, y pensando en los postulados de David Harvey, es que en función de este tipo de artesanos y artistas, surgen otros productores de artesanías, e intermediarios también, que inundan el pequeño mercado de Izamal con artículos que son reproducciones de los artículos de los talleres, falsificaciones o imitaciones de símbolos de otras culturas.

La razón cultural se vuelve entonces argumento y estrategia que permite a artesanos o artistas acceder a financiamientos públicos y privados cuya intención es incorporar su quehacer al modelo económico actual de la globalización. En este sentido, los artesanos de los talleres, como el artista que transforma el cocoyol en una joya y que hace magia con su discurso y actuación, han aprovechado tales recursos para comercializar sus artículos. No obstante, es importante destacar que con la venta de éstos, no todos logran la reproducción social, y mantienen formas diversas de ganarse la vida, como la venta de otros productos, el trabajo agrícola y la venta esporádica de su fuerza de trabajo. Incorporan asimismo el trabajo familiar en el que podemos también destacar que se ha invertido para innovar y mejorar lo que siguen llamando artesanía.

En la estructura social de Izamal, el grupo de artesanos y/o artistas conforman un conjunto heterogéneo que establece diferentes relaciones sociales, entre ellos y con las instancias gubernamentales. Es en tal sentido que el denominado capitalismo cultural facilita en unos cierto tipo de acumulación muy ligada a la existencia y explotación de los recursos naturales —como las espinas de maguey,

cocoyoles, caracoles—, mientras que en otros explota su etnicidad y la fuerza de trabajo.

El papel que juega el Estado y los medios de comunicación, el contacto con otras culturas, modas y creencias contribuyen también a diversificar no sólo el mundo laboral, sino también el de las creencias y valores. El resultado de todo ello es complejo porque, si bien hay pérdidas respecto a las creencias que tuvieron su origen en la agricultura, pérdida de identidades étnicas en algunos casos, de la misma manera hay resignificaciones y valoraciones respecto a la propia etnicidad y la cultura. Así, como señala Maffesoli, hay un nuevo reencantamiento del mundo, con nuevos hábitos, estímulos, experiencias y nuevas tecnologías para la diversión del inconsciente colectivo. El reencantamiento, de acuerdo con el autor, consiste en un nuevo despliegue de valores y multiplicidad de significaciones, que hay que mirar con nuevos ojos.[69] El ejemplo del artesano que hace budas, el mismo caso de don Esteban que realiza joyería, las mariposas de papel maché, entre otros ejemplos, nos remite a la afirmación de Jean y John Comaroff en lo que consideran un giro de 180 grados en la cultura de los grupos étnicos, un gran giro en la medida que aluden a que si bien la cultura puede transformarse en mercancía y la identidad en empresa, ni para los consumidores, ni para los productores desaparece el aura de las etnomercancías apenas ingresan al mercado. Así, los autores señalan que algunas veces se las descubre de nuevo. Se les insufla nueva vida, se la recupera, al convertirse lo global en local. Lo que para los autores conforma la etnomercancía se les presenta como algo sumamente extraño: es refractaria, la circulación masiva reafirma la etnicidad y al hacerlo confirma el estatus del sujeto étnico encarnado como fuente y medio de identidad.

La diversificación de las bases de reproducción social en los llamados “artesanos” y “artistas” de Izamal es el resultado de las presiones estructurales sobre las economías campesinas en particular y de una presión que se ejerce sobre el mundo del trabajo en general, resultante de la extrema precarización en las poblaciones rurales. Por ello, lo que podemos llamar diversificación de actividades puede ser entendida como estrategia, sólo si se la considera en tanto estrategia defensiva desplegada por los hogares pobres frente a la imposibilidad de concretar su reproducción económica en una sola actividad.[70] Para el caso mexicano, lo anterior no se explica únicamente por la disminución en la capacidad de generación de empleo de la agricultura en los últimos 30 años,[71] sino también por las condiciones del trabajo no agrícola al que, eventualmente, se integran los

trabajadores de origen rural. Dichos empleos comparten con el urbano sus características en términos de la precariedad, informalidad y escasez, las cuales se radicalizan en diversos contextos rurales, como el de Izamal.

Los modos diversos de ganarse la vida o, en un sentido más amplio, los procesos de reproducción social no pueden entenderse sólo considerando la diversificación del ingreso y, en particular, del salario. Si bien es cierto que entre las poblaciones rurales la heteronomía material[72] es cada vez más generalizada, un sector significativo de dicha población construye sus bases de reproducción como resultado de una articulación discontinua y desigual del ingreso monetario y lo que Denning designa la vida sin salario.[73] Si consideramos que el capitalismo existe sólo cuando los trabajadores no tienen otra opción más que vender su fuerza de trabajo,[74] también debemos tomar en cuenta que no es con la oferta de trabajo, ni con el trabajo asalariado, que el capitalismo comienza, sino con el imperativo de ganarse la vida.[75] Es decir que el movimiento que permite el encuentro del capital y el trabajo es aquel que incorpora el impulso de las personas por ganarse la vida y el del capital por extraer la mayor plusvalía.[76] Tomar el caso de un sector de la población, como ha sido la de los artesanos, es por el hecho de tratar de entender que, así como ellos, existen otros trabajadores en el Pueblo Mágico, cuyas formas concretas de ganarse la vida son integradas a los marcos más generales de la reproducción de economías locales, regionales, nacionales e incluso globales.

Interrogarse por las formas contemporáneas en que los artesanos de la población de Izamal se ganan la vida es una forma de entrar al estudio de la reproducción social, bajo el supuesto teórico de que las personas, a la vez que producen lo necesario para vivir, reproducen con su trabajo el modo de producción dominante, pues “todo proceso social de producción es, al mismo tiempo, un proceso de reproducción”, para “reproducir la sociedad es necesario que los hombres particulares se reproduzcan a sí mismos como hombres particulares”.[77] En este caso, reproducen lo que Jeremy Rifkin ha denominado un capitalismo cultural.

Los constreñimientos que las transformaciones estructurales han impuesto al mundo del trabajo hacen imprescindible que las ciencias sociales recurran a nuevos enfoques para comprender la reproducción social. Por una parte, es necesario captar la multiplicidad de prácticas económicas que una misma persona o unidad doméstica despliega para procurar su subsistencia y, por otra, las formas en que dichas prácticas se integran a las lógicas de acumulación. De este modo,

creemos pertinente la concepción de modos diversos para ganarse la vida,[78] ya que nos vincula a un concepto ampliado de trabajo que busca ir más allá de los mercados laborales y del trabajo asalariado.[79] Unas y otras historias de artesanos y artistas, de artesanos de talleres y artesanos del mercado, plasman en sus discursos la multiplicidad de prácticas económicas que su unidad doméstica despliega para lograr la subsistencia; unas y otras historias van dando cuenta asimismo de la manera en que su quehacer, a través del Estado y de instancias de capital privado, se fueron integrando a las lógicas de la acumulación mediante desarrollos locales que podrían tener el potencial de producir rentas de monopolio. No obstante, Izamal no ha logrado atraer al turismo, por lo menos en la forma esperada. Y no lo logra porque los que acuden a visitarlo son turistas de la región o estados vecinos, que en su gran mayoría pernoctan en Mérida y, por lo general, visitan por un día el lugar, para seguir su visita a Chichén Itzá. Es turismo que aumenta en vacaciones, pero que se ve muy poco a lo largo del año. Por lo mismo se quejan los hoteleros y demandan que las autoridades promuevan más el lugar para tener un turismo más constante. Pocos artesanos viven sólo con la producción artesanal y sus quejas sobre la falta de apoyo de las instancias comprometidas con su quehacer, así como por la proliferación de todo tipo de productos de imitación y falsificaciones culturales que invaden el mercado, nos llevan a considerar que Izamal se enfrenta a múltiples dilemas prácticos y personales, al fracaso de comercializar su cultura para lograr el desarrollo económico y social. Si los actores sociales no logran obtener mayores ingresos por lo que ofrecen y si pierden la exclusividad del artículo que comercializan, el Pueblo Mágico se enfrenta con lo que puede ser una muerte anunciada del afán capitalista por lograr una renta de monopolio.

BIBLIOGRAFÍA

Basurto Pérez, Sergio, Genny Gamboa Castellanos y Jorge F. Rivas Cantillo, *Rocío del cielo,* Fundación Megamedia, Mérida, 2012.

Boltanski, Luc y Arnaud Esquerre, *Enrichissement: une critique de la marchandise*, Gallimard, París, 2017.

Castellanos Guerrero, Alicia y Jesús Antonio Machuca, “Introducción”, en Alicia Castellanos Guerrero y Jesús Antonio Machuca (Coords.), *Turismo y antropología: miradas del Sur y el Norte*, UAM-Iztapalapa/ Juan Pablos, México, 2012.

Carton, Hubert, “La desagrarización del campo mexicano”, en

Convergencia, Vol. 16, Núm. 50, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, mayo-agosto 2009.

____, "La evolución de la producción agropecuaria en el campo mexicano: concentración productiva, pobreza y pluriactividad", en *Andamios,* Vol. 7, Núm. 13, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, mayo-agosto 2010.

Comaroff, Jean y John Comaroff, *Etnicidad S.A.*, Katz, Madrid, 2011.

Comas D'Argemir, Dolors, *Antropología económica*, Ariel, Barcelona, 1998.

Concheiro, Luciano y Héctor Robles, "Tierra, territorio y poder a cien años de la reforma agraria en México: lucha y resistencia campesindia frente al capital", en Guillermo Almeyra *et al.* (Coords.), *Capitalismo: tierra y poder en América Latina* (1982-2012), Volumen III *Costa Rica, Cuba, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua,* UAM/CLACSO, México/Buenos Aires, 2014.

Cypher, James y Raúl Delgado, *México a la deriva. Génesis, desempeño y crisis del modelo exportador de fuerza de trabajo*, Universidad Autónoma de Zacatecas/UNESCO/Miguel Ángel Porrúa, México, 2012.

De la Garza, Enrique, *Hacia un concepto ampliado de trabajo,* Anthropos, Barcelona, 2010.

De Oliveira, Orlandina, Marielle Pepin Lehalleur y Vania Salles (Comps.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana,* UNAM/El Colegio de México/Miguel Ángel Porrúa, México, 1989.

Denning, Michael, "La vida sin salario", en *New Left Review* (edición en español), Núm. 66, enero-febrero de 2011.

Esteva, Gustavo y Catherine Marielle (Coords.), *Sin maíz no hay país*, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México, 2003.

Fernández Poncela, Anna María, Carmen Valverde Valverde, María Elena Figueroa Díaz y Liliana López Levi, *Pueblos mágicos. Una visión interdisciplinaria*, UAM/UNAM, México, 2013.

Fernández Repetto, Francisco J. y Genny M. Negroe Sierra, *Izamal festivo*, Instituto de Cultura de Yucatán/Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2006.

Gibson, Lorraine, "Making a Life: Getting Ahead and Getting a Living in Aboriginal New South Wales", en *Oceania*, Vol. 80, Núm. 2, Wiley, Richmond, julio de 2010.

Harvey, David, *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*, Akal, Madrid, 2007.

Heller, Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1991.

Lordon, Frédéric, *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2015.

Maffesoli, Michel, *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*, Dédalus, Buenos Aires, 2009.

Margulis, Mario, "Reproducción de la unidad doméstica, fuerza de trabajo y relaciones de producción", en Orlandina de Oliveira, Marielle Pepin Lehalleur y Vania Salles (Comps.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*, UNAM/El Colegio de México/Miguel Ángel Porrúa, México, 1989.

Narotzky, Susana, "Economías ordinarias: valores escondidos. Otra antropología de la crisis desde el sur de Europa", en *Antrópica*, Vol. 1, Núm. 2, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, julio-diciembre de 2015.

____ y Nico Besnier, "Crisis, Value and Hope: Rethinking the Economy", *Current Anthropology*, Vol. 55, Núm. S9, agosto 2014.

Otero, Gerardo, *¿Adiós al campesinado? Democracia y formación política de las clases en el México rural*, Universidad Autónoma de Zacatecas/Simon Fraser University/Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.

Pepin Lehalleur, Marielle y Teresa Rendón, "Reflexiones a partir de una investigación sobre grupos domésticos campesinos y sus estrategias de reproducción", en Orlandina de Oliveira, Marielle Pepin Lehalleur y Vania Salles (Comps.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*, UNAM/El Colegio de México/Miguel Ángel Porrúa, México, 1989.

Quintal Avilés, Ella F. "Way yano'one': aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos", en Miguel A. Bartolomé (Coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual,* Vol. II, INAH, México, 2005.

Quintanar Hinojosa, Beatriz, "La sorpresa se pintó del amarillo de Izamal", en *México Desconocido*, México, julio de 2010.

Rifkin, Jeremy, *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

Roche Canto, Conrado, *Izamal,* Talleres Gráficos de la Cámara de Diputados, México, 1976.

Salles, Vania, "Una discusión sobre las condiciones de la reproducción campesina", en Orlandina de Oliveira, Marielle Pepin Lehalleur y Vania Salles (Comps.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana,* UNAM/El Colegio de México/Miguel Ángel Porrúa, México, 1989.

Santana, Elcior, Notas de la reunion sobre "Transnationalization of Support for Culture in a Globalizing World", Bellagio Study and Conference Center, Italia, del 6 al 10 de diciembre de 1999.

Satz, Debra, *Por qué algunas cosas no deberían estar en venta. Los límites morales del mercado*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015.

Secretaría de Fomento Turístico del estado de Yucatán, Catálogo de ventas, Izamal, 2012.

Thompson, John. B., *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, UAM-Xochimilco, México, 1993.

Vera Lima, Miguel F., *Izamal. Ciudad de las tres culturas*, Compañía Editorial de la Península, Mérida, 2007.

Vera Lima, Miguel F. (Comp.), *Otras leyendas de Izamal*, Compañía Editorial de la Península, Mérida, 2008.

Yúdice, George, *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Gedisa, Barcelona, 2002.

Representación contemporánea de guerreros mayas
(Colección particular)

III

Escorando los estereotipos yucateco y maya. La promoción turística audiovisual de Yucatán

EUGENIA ITURRIAGA ACEVEDO
UADY
FRANCISCO FERNÁNDEZ REPETTO
UADY

Hoy día, el plano de la producción de imágenes visuales se ha multiplicado de forma vertiginosa, de hecho, la vista aparece como el sentido privilegiado en el ámbito turístico y expresiones como *sightseeing* manifiestan esa dirección.[1] En este marco nos preguntamos ¿cómo se construye visualmente la promoción turística de Yucatán?, ¿qué elementos culturales se destacan y cuáles se excluyen? y ¿cómo se expresa audiovisualmente la oposición-complementación entre lo maya y lo yucateco en el marco de la razón cultural? En fin, nos interesa mostrar cómo se escoran los estereotipos yucateco y maya en la promoción turística de Yucatán.[2]

CONFORMACIÓN DE LA IMAGEN TURÍSTICA DE YUCATÁN

La península yucateca fue fotografiada desde los inicios de la fotografía en el siglo XIX. Tan pronto como el daguerrotipo impactó París y empezó a comercializarse en el mundo occidental, el barón Emanuel von Friedrichsthal, en 1841, llegó a Yucatán con un daguerrotipo para tomar imágenes de las "esplendorosas" ruinas mayas. Von Friedrichsthal abrió un estudio fotográfico y ofreció lecciones básicas de fotografía, interactuando con las clases altas meridanas y familiarizándolas con la nueva tecnología.[3] El trabajo realizado por el barón forma parte de las primeras imágenes visuales que se produjeron sobre Yucatán e inician lo que tentativamente pudiéramos llamar la configuración del paisaje visual de Yucatán.

Más conocidos en la historia de Yucatán son los dos volúmenes escritos por John L. Stephens e ilustrados por Frederick Catherwood,

Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan e *Incidents of Travel in Yucatan* publicados, respectivamente, en 1841 y 1843. En ambos libros la mayoría de las ilustraciones se apoyaron en una cámara lúcida.[4] Se enfocaron en los edificios mayas, enfatizando las cualidades de su arquitectura, sus ornamentos y la condición en la que fueron encontrados. Algunas de las ilustraciones se produjeron desde una aproximación pictórica que engrandecía el paisaje con diferentes tonos de blancos, grises y negros.

El interés de Stephens y Catherwood parece orientarse por una especie de comparación y contraste entre la civilización maya y la civilización egipcia. Esta última más conocida por Occidente. De esa manera podemos entender que una de las características más sobresalientes de todo este trabajo es la ausencia de población maya. Cuando está presente, se encuentran tan lejos que es casi imposible distinguirla. Los pocos mayas que aparecen cerca de las ruinas, se encuentran la mayor parte de las veces de espaldas, con el torso descubierto y realizando algún trabajo físico. También podemos notar que sus cuerpos adoptan posturas que son extrañas en la población local, lucen como si fueran occidentales de piel morena.

Joseph Désiré de Charnay, otro más de los viajeros interesados en las ruinas mayas, visitó Yucatán de 1857 a 1886. Fue el primero en utilizar una cámara fotográfica para dar cuenta de los principales detalles arquitectónicos de los edificios mayas, pero también e igualmente importante empleó la fotografía para caracterizar racialmente a la población maya yucateca y a otros grupos mayas de México. Otros de los grandes fotógrafos que se interesaron por las ruinas mayas fueron Augustus Le Plongeon y Alice Dixon Le Plongeon, quienes realizaron de 1873 a 1884 muchas fotografías de sitios arqueológicos como Uxmal y Chichén Itzá. En su viaje a Uxmal hacen una breve escala en Muna, donde toman varias placas estereoscópicas de colodión de las típicas casas mayas.[5] Como veremos más adelante, las casas mayas de techo de paja o de guano serán uno de los rasgos icónicos de la cultura maya.

Los fotógrafos yucatecos más conocidos de esos años fueron Pedro Guerra Jordán y su hijo Pedro Guerra Aguilar. Pedro Guerra Jordán fundó el estudio fotográfico Guerra en 1877 y su contribución a la recreación visual de la historia de Yucatán fue enorme.[6] Su colección abarca diferentes tópicos de los cuales no se escapa la presencia de los sitios arqueológicos de la península de Yucatán.

Es importante enfatizar que la producción de imágenes visuales sobre Yucatán y su diseminación a escala internacional durante la segunda mitad del siglo XIX permitió, por un lado, que la península

fuera conocida por su historia y los soportes de la misma, es decir, los grandes monumentos de la civilización maya y, por otro lado, puso de manifiesto las bases sobre las que se fue construyendo un proyecto político regionalista ligado a la modernidad.

Durante el siglo XIX el proyecto político que encabezó Justo Sierra O'Reilly (1841-1847) se construyó sobre la base de la generación de una identidad yucateca propia en oposición a la mexicana. Se buscó destacar, dando pertinencia y relevancia a ciertos bienes culturales yucatecos, pero sobre todo a las zonas arqueológicas. Desde entonces "lo yucateco" ha ido acompañado de un orgullo que se nutre de una relación ambivalente con "lo maya" (admiración y desprecio) y de una marcada distancia con el centro político del país.[7]

Las estrategias de este proyecto separatista no se distinguían mucho de aquellas que se habían tomado para la nación mexicana. Se trataba de construir una historia particular cuyos vínculos más cercanos estuvieran ligados a las grandes civilizaciones prehispánicas.[8] El pasado español se articuló a un discurso sobre sus bienes culturales concebidos como herencia hispánica y como integración y amalgama con la cultura local de la época; se enfatizó así lo yucateco como proyecto político, como estrategia identitaria y como atractivo turístico.

En los escritos de Crescencio Carrillo y Ancona, un intelectual de la época, podemos ver un rescate de elementos de la cultura maya en la conformación de la identidad yucateca. Para él, la lengua maya constituía un elemento identitario, ya que era hablado tanto por los indios como por los blancos puros, al grado que "hasta nuestro modo de pronunciar el español se resiente un tanto del acento maya".[9] El pasado maya fue un elemento que Crescencio Carrillo destacó como de interés para los visitantes extranjeros. Los yucatecos tenían los restos de una gran civilización en su suelo, distinta a la del resto de los mexicanos. Además, marcaban una clara diferencia entre sus indígenas, los mayas, y el resto de los indios mexicanos como se aprecia en el siguiente párrafo: "Los indios de Yucatán son los menos desgraciados de toda la América como se observa a primera vista. Aun los demás indios mejicanos tienen un aspecto de rudeza y abatimiento que dista mucho de la limpieza o aseo y cierta dignidad de los indios yucatecos".[10]

La retórica nacional y la local engrandecieron el pasado indígena y coincidieron también en marcar una distancia con la población indígena viva y en especial con sus condiciones de pobreza y miseria material que hacían extensivos a muchos rasgos de su cultura.

La traducción al español por parte Justo Sierra O'Reilly del trabajo

del explorador John Lloyd Stephens, *Incidents of Travel in Yucatan* (1843), traducida como *Viaje a Yucatán*, podemos incluirla como parte de la política de distinción de Yucatán de la nación mexicana. La incipiente imagen y atracción turística de Yucatán se conformó a la par con la visión identitaria del proyecto político y la mirada de los viajeros científicos que visitaron la península yucateca durante ese siglo. Así se fue generando la idea de un lugar de profunda historia y de singular cultura.

En el mundo se difundieron noticias e imágenes de las "ruinas" mayas de Chichén Itzá, Uxmal y Tulum, sus constructores se convirtieron en leyenda, los mayas del pasado en gente de ciencia y de grandes méritos. Se divulgó información sobre las costas y cenotes, así como de las construcciones coloniales de Mérida y de otras ciudades importantes de la península, como Valladolid y Campeche.

Los constantes arribos de visitantes extranjeros a Yucatán desde la década de los treinta del siglo XIX hasta la segunda década del siglo XX estuvieron marcados por el gran interés en la cultura maya prehispánica. Miranda Ojeda denominó como "turismo arqueológico" estas visitas.[11] El turismo arqueológico tuvo repercusiones importantes a nivel global debido a la proliferación de fotografías y dibujos cuya presencia se manifestó en distintos ámbitos internacionales.

El gobierno porfiriano impulsó la participación de México en distintas ferias internacionales con la intención de presentar un país moderno, atractivo y al mismo tiempo vinculado a sus raíces históricas. En la Exposición Mundial Colombina, realizada en Chicago en 1893, tanto la producción henequenera de Yucatán, como las hamacas y los hipiles tuvieron una presencia notoria que, sin embargo, fue opacada por las fotografías y las reproducciones en papel maché que se hicieron de los sitios arqueológicos de Labná y Uxmal.[12] Durante las dos primeras décadas del siglo XX continuaron llegando expediciones arqueológicas.

En el marco del proyecto de la Carnegie Institution, en 1934, Redfield publicó junto con Alfonso Villa Rojas *Chan Kom: A Maya Village* y aunque las fotografías no eran el foco central, eran un importante componente del primer libro, pues funcionaron como complemento de la descripción de los principales temas.[13] Estas fotografías fueron creando la imagen de lo que eran las comunidades mayas originales, las de los mayas vivos, se trataba de dar cuenta de cómo y dónde vivía esa gente, y a pesar de que sus intereses eran "científicos" no por ello dejaron de contribuir a la conformación de estereotipos culturales.

Los flujos de visitantes a Yucatán durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX no fueron masivos, sino reservados a grupos de académicos, exploradores, periodistas o personas de alto poder adquisitivo interesados en la cultura maya. Con ello se sentaron las bases de una imagen turística particular que hasta el día de hoy se sigue capitalizando, la de ser una región con "mucha historia y mucha cultura".

Yucatán fue propiamente promocionado por primera vez como destino turístico en 1905 por el estadounidense William Young, quien editó los primeros folletos turísticos en inglés para atraer la mirada internacional con la siguiente frase, "Tours to Yucatan, the Cradle of American Civilization. The Egypt in the Western Hemisphere".[14] Esta comparación establecía una analogía entre el mundo prehispánico yucateco y el mucho más conocido mundo egipcio, este último presente en Europa desde muchas décadas atrás. Esta misma idea fue fortalecida en el libro *The American Egypt: A Record of Travel in Yucatan*, de Channing Arnold y Frederick J. Tabor Frost publicado en Inglaterra en 1909.

Además de la construcción paulatina de una imagen turística, los esfuerzos por desarrollar la industria del ramo en Yucatán estuvieron acompañados de varias acciones, entre ellas destacan, la capacitación y profesionalización del personal de servicios turísticos, que abonarían en la misma dirección del proyecto inicial del gobernador Felipe Carrillo Puerto (1922-1924). La participación privada en el desarrollo del turismo también fue importante, en especial la intervención de la familia Gómez Rul, y posteriormente de la familia Barbachano, quienes eran los dueños de las tierras donde se asienta el sitio arqueológico de Chichén Itzá.

Los bienes culturales han sido concebidos como patrimonio del estado y la ciudad de Mérida, y como eje de la promoción turística de los mismos.[15] Los atractivos turísticos que se promocionan actualmente y expresan la vocación hacia el turismo cultural datan, como hemos visto, de más de un siglo. De hecho, lo que podemos encontrar hoy día reproduce lo que encontramos desde las primeras fotografías relacionadas con lo que hoy constituyen los atractivos turísticos de Yucatán. A lo largo del siglo pasado y durante el presente, lo que hemos podido apreciar son cambios relativamente menores relacionados con la imagen turística, entre ellos los que se refieren a mejores condiciones tecnológicas para producir imágenes visuales y por tanto mejor calidad de éstas, nuevos espacios de diseminación como internet y quizás el más significativo, relacionado con la inclusión de manera explícita del patrimonio natural de

Yucatán. Es por ello que, sin dudar que los límites, traslapes y contenidos de lo maya y lo yucateco hayan manifestado cambios a lo largo del siglo XX como con los gobiernos socialistas de Yucatán en los primeros lustros después de la Revolución mexicana, la imagen turística y su promoción han recibido poca influencia de los mismos.

En la actualidad la producción de imágenes audiovisuales es una constante en la promoción de los destinos turísticos. Imágenes y textos se entremezclan con diferentes colores y sonidos para dar cuenta de los atractivos turísticos de México y de Yucatán. Consideramos que es importante reflexionar en la manera en cómo esta industria concibe a Yucatán, cómo lo presenta a la mirada turística mundial, así como la forma en la que se construye la imagen turística que se quiere promover. En cómo de manera reiterada se adjetiva la realidad con los sustantivos yucateco y maya. Así nos encontramos con la lengua maya y el español yucateco; la comida yucateca y la comida maya; el pueblo maya y los yucatecos; con las comunidades mayas y la Ciudad de Mérida; con los cenotes mayas y las playas yucatecas, y con la antigua civilización maya y los modernos yucatecos.

ANTROPOLOGÍA, FOTOGRAFÍA Y ESTEREOTIPOS

En el marco de la producción antropológica de imágenes y su estudio, podemos encontrar una coincidencia temporal entre los inicios de la profesionalización de la antropología con el desarrollo de la fotografía, situado justamente hacia finales de los años treinta y principios de los años cuarenta del siglo XIX.[16] Como señalamos en el apartado anterior, es en esa época cuando varios extranjeros visitaron la península de Yucatán, que sin ejercer prácticas profesionales ligadas a la antropología, mostraron intereses que hoy pudiéramos insertar en las ciencias antropológicas.

Cuando la antropología pretende trabajar con imágenes visuales, se presentan varios problemas, MacDougall señala uno de orden general, ¿qué hacer con lo visual? A esto se suman otras preguntas, ¿dónde ubicarlas?, ¿cómo "leerlas"?, ¿cuáles son las conexiones entre las imágenes visuales y los "blancos" de las fotografías?[17] En este marco nos preguntamos cómo se generan, reproducen, refuerzan, repiten e interactúan en las fotografías distintos estereotipos sobre categorías sociales de Yucatán. A partir de la pregunta anterior, nos concentramos en el análisis de producciones audiovisuales relacionadas con la promoción del turismo en Yucatán, incluyendo en el análisis los contextos y los intereses con los que se producen estos

materiales, así como los espacios donde circulan y se diseminan.

Advertimos con Crawford que ni la palabra ni las imágenes tienen una existencia pura y que una de las distinciones más claras entre ambas, refiere a la idea de que las imágenes tienden a comunicar entendimiento, mientras que los escritos se orientan a la producción de explicaciones.[18] En este mismo sentido, coincidimos con su idea de que las imágenes son semánticamente ricas, pero sintácticamente pobres, lo que conlleva una mayor facilidad para la "lectura" de las imágenes visuales y de sus diferentes componentes pero a una menor precisión de la misma. Se suma a esta dificultad la necesidad de considerar otros lenguajes para el análisis, en particular el que refiere al llamado lenguaje cinematográfico para analizar mejor la diversidad de producciones audiovisuales.

A partir de las consideraciones anteriores abordaremos las producciones audiovisuales de la promoción turística de Yucatán, de esta manera veremos cómo se construyen, interactúan, se oponen, dialogan o se resuelven contradicciones aparentes en el marco de la cultura maya y de lo yucateco, en tanto estereotipos culturales.

El estereotipo, señala Pérez Montfort, pretende sintetizar características anímicas, intelectuales y de imagen, aceptadas o impuestas, de determinado grupo social o regional y se manifiesta en una gran cantidad de representaciones, conceptos y actitudes humanas.[19] Los estereotipos se producen en distintos espacios, que van desde la academia y círculos intelectuales —como lo veremos en el siguiente apartado— hasta la cultura popular, la actividad política y por supuesto los medios de comunicación masiva.

Para Homi Bhabha, los estereotipos producen una verdad probabilística y una predictibilidad, por lo que han sido la principal estrategia discursiva del colonialismo.[20] Los estereotipos son precisos y responden a una serie de términos opuestos con los que se establece una identificación: lo que aspiro, lo que valoro; lo que rechazo, lo que desvaloro. El discurso colonial se asegura de que el estereotipo no se modifique, aunque las coyunturas históricas y discursivas cambien. Por ello, dice Bhabha, el estereotipo debe ir más allá de lo que puede ser probado o construido lógicamente, debe ser repetido hasta la náusea ya que, como no es susceptible de demostración o de prueba, debe legitimarse mediante la repetición.[21] El estereotipo colonial, señala este teórico del colonialismo, es ambivalente porque el Otro es a la vez objeto de desprecio y de deseo; es en esta ambivalencia donde radica su fuerza, a través de un proceso simultáneo de negación y de identificación con el Otro.

En México, la creación de estereotipos culturales fue una estrategia

para crear y dar forma a las identidades nacionales y regionales. Los gobiernos posrevolucionarios se lanzaron a la búsqueda de elementos culturales capaces de apuntalar una identidad nacional con ayuda de la literatura, la pintura, la música, la fotografía. A través de los estereotipos culturales "se busca la identificación de lo propio, que con frecuencia se llega a llamar 'lo auténtico' ya sea regional o nacional, con cierto afán de establecer lo 'típico' de tal o cual espacio cultural […] En la mayoría de los casos se identifica 'lo auténtico' con aquello que revela 'el alma' del pueblo".[22]

En el siguiente apartado daremos cuenta cómo se han ido construyendo los estereotipos culturales de lo yucateco y lo maya en Yucatán, una región que siempre se ha presentado como diferente de México, con expresiones culturales propias y únicas.

LO YUCATECO Y LO MAYA COMO ESTEREOTIPOS CULTURALES

Las identidades tienen lugar en espacios concretos, la identificación de un espacio cultural no sólo es producto de un reconocimiento externo e interno, también depende de las interpretaciones que de sus características particulares se hayan hecho y se sigan haciendo. Por ello, para que exista un espacio cultural se necesita de quienes lo generen, de quienes lo entiendan y de quienes lo difundan.[23] Los gobiernos posrevolucionarios mexicanos pretendieron fomentar la unidad nacional a través de un modelo único, unificador y occidentalizante que diferenciara al país del resto de las naciones, por ello generaron imágenes y representaciones de lo mexicano. El nacionalismo mexicano se apoyó en dos vertientes complementarias: por un lado, adoptó, en el discurso, un tono defensivo frente a Estados Unidos y, por el otro, buscó la reivindicación de lo propio para generar una reconciliación nacional basada en la autoafirmación.[24]

En Yucatán, desde mediados del siglo XIX, se fue construyendo una fuerte identidad regional también apoyada en dos vertientes. Por un lado, se construyó en oposición a la identidad nacional, y por el otro, se apropió de la cultura maya antigua y de algunos elementos culturales de los mayas contemporáneos como la lengua y la comida. La clase política y empresarial proyectó la imagen de un Yucatán moderno con una interpretación del pasado maya antiguo. Los artistas e intelectuales yucatecos contribuyeron a la formación de lo maya plasmando distintas representaciones e imágenes en sus obras. Así, mientras los intelectuales mexicanos reinventaban durante la primera

mitad del XX lo indio para formar al nuevo mexicano, el mestizo, los intelectuales yucatecos reinventaban lo maya para formar lo yucateco.[25]

Ayora-Diaz y Vargas-Cetina señalan que "en el discurso regional, los yucatecos, orgullosamente se proclaman como una cultura amable: las mujeres son respetadas y amadas; el disgusto por la violencia se expresa a través de la música local y de las canciones que alaban a las mujeres, el amor y el paisaje regional".[26] Entre los rasgos que distinguen el sentido contemporáneo de lo que Ayora-Diaz denomina *Yucatecan peoplehood* (pueblo yucateco) se encuentran lazos con la fe católica, una mezcla entre las lenguas castellana y maya; el mestizaje entre españoles, mayas y otros grupos europeos y un sentimiento de apego al territorio.[27] En la misma dirección también señala que:

> Los yucatecos entienden que su identidad no proviene de un grupo mono-étnico, sino más bien de una sociedad multicultural en la que gente de ascendencia española, y de otros países europeos así como de orígenes mayas, libaneses, sirios, coreanos y chinos han construido un *ethos* único y común, una cultura y una comunidad.[28]

Este estereotipo cultural de lo yucateco, romántico y nostálgico, ha servido de bandera al regionalismo, escondiendo las relaciones de poder existentes. Iturriaga[29] ha dado cuenta cómo las élites (grandes promotoras de la identidad yucateca) marcan su distancia, no sólo con la población indígena, sino también con los inmigrantes sirio-libaneses llamados despectivamente turcos, así como con los chinos y coreanos. Esto revela que se ha hecho una selección muy escrupulosa de los elementos culturales que se han incorporado para formar esa identidad.

Consideramos que el estereotipo cultural de lo yucateco se produce en una suerte de combinaciones y recombinaciones continuas, ambivalentes y ambiguas de reconocimiento de ciertos rasgos característicos atribuidos a la cultura maya, no tanto al pueblo maya. Así, no puede pensarse lo yucateco sin un sustrato maya, que le da solidez, fortaleza, que lo enraíza y territorializa. A la par y como parte constituyente de ese modo de ser yucateco, queda incluida toda una tradición española y europea que recupera un supuesto pasado de abolengo, de relaciones de continuidad entre un pasado europeo y un presente "blanco".[30]

A la par de la emergencia y la construcción de lo yucateco, en el mismo referente territorial se expresa insistentemente otro estereotipo cultural, lo maya, que ha servido para construir lo yucateco, pero no así, la identidad del pueblo maya. Hoy en día, cuando nos

preguntamos a quién nos referimos cuando hablamos de los mayas, la respuesta se torna complicada, pues muchas veces las personas que son designadas como mayas no se reconocen como tales y otras personas que se dicen mayas y luchan por reivindicar al pueblo maya, no son reconocidos como pertenecientes a ese grupo.[31] Restall señala que existen dificultades cuando queremos emplear el término maya para referirnos a la población hablante de maya que habitaba la península de Yucatán durante tiempos prehispánicos y durante la época colonial, pues de acuerdo con sus hallazgos, el término maya no servía como categoría identitaria de autoidentificación.[32] Éste fue construyéndose paulatinamente a través del tiempo por el Otro.

Lo "maya" es una categoría que se fue construyendo en la academia, principalmente por los antropólogos, en los círculos intelectuales y políticos, e incluso en los círculos empresariales promotores del turismo.[33] El estereotipo cultural de lo maya fue formulado buscando la esencia, lo tradicional, lo típico y exótico. Todo ello ha sido utilizado para vender la cultura maya, como auténtica, inamovible y exótica en contraste con lo yucateco, moderno, cambiante, cosmopolita, sofisticado. Así, lo maya, la cultura maya, permanece oculta, respirando, suspirando, ajena a la modernidad. Se rescata, se mantiene y justifica bajo el marco de la razón cultural, para que siga siendo lo que hoy significa, el cimiento de la modernidad local yucateca.

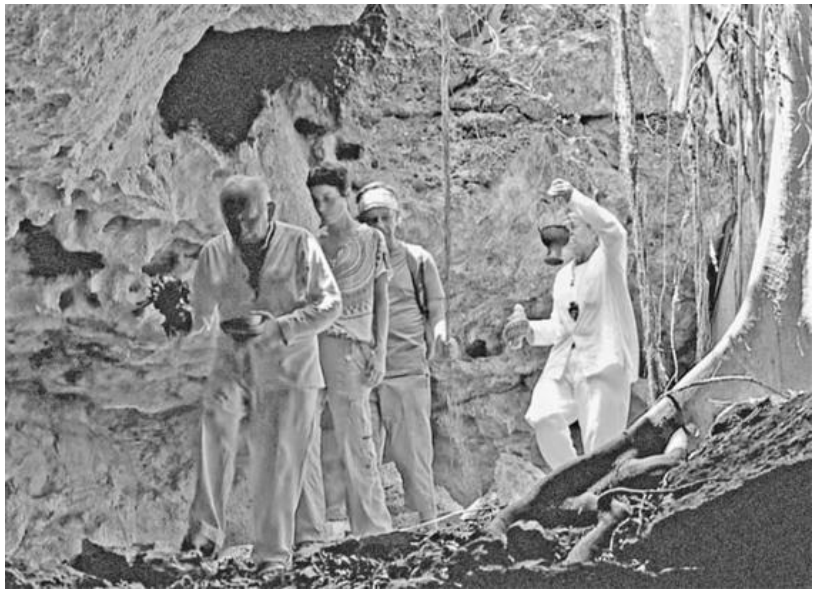
YUCATÁN EN LAS PANTALLAS: ESTEREOTIPOS CULTURALES EN SUS IMÁGENES VISUALES

En 2016 se lanzó la campaña publicitaria "Yucatán. Ven por todo" y "Vívelo para creerlo" (*Live it to believe it)*. La promoción se difundió tanto en las aerolíneas como en cines premium de las ciudades más importantes del país. Antecedentes de estas promociones audiovisuales en Yucatán, podemos ubicar por lo menos dos. La primera fue parte de una amplia campaña nacional, se denominó "Estrellas del Bicentenario", fue realizada por Televisa y hace un recorrido por algunos de los atractivos turísticos del estado. La segunda consistió en seis videos que utilizaron a cantantes para promover el turismo en tierras yucatecas.[34] De éstos, únicamente el interpretado por Natalia Lafourcade y actuado por Cecilia Suárez y Juan Manuel Bernal, emplea la letra de una canción especialmente escrita para la promoción del estado. En los cinco videos restantes, Yucatán es ambiente, cultura, comida e historia, se trata de un contexto que

emplea la imagen turística del estado recuperando y recreando esos espacios como espacios culturales, como espacios de identidad.

En este apartado analizamos de manera general 30 videos, realizados entre 2010 y 2016, que promueven el turismo en el estado de Yucatán. Las manufacturas e intenciones fueron diversas, desde campañas federales y estatales, producciones de casas disqueras, hasta videos de empresarios locales y canales de YouTube.[35] Realizamos este análisis entendiendo que la fotografía en movimiento conlleva la búsqueda de nuevos espacios, diferentes públicos, medios de transmisión diversos y formas estéticas y de consumo que se inscriben en lo que Mirzoeff denomina cultura visual.[36] A pesar de que la formulación y realización de los videos no forma parte de una colección de arte, todos ellos manifiestan una concepción estética y artística. Berger señala que la aproximación estética a las imágenes es asumida como arte y con ello se oscurece el pasado y se mistifica más que se clarifica.[37] Estas disposiciones del tiempo y su manejo se presentan de manera explícita en la mayoría de los videos.

Rose hace una excelente síntesis sobre diferentes aproximaciones metodológicas que se han empleado para trabajar con información visual. Entre ellas destaca el análisis composicional, el análisis de contenido, la aproximación semiológica, la aproximación psicoanalítica y dos variantes o ámbitos del análisis del discurso.[38] Considerando esta visión, hemos orientado nuestro análisis a lo que se pudiera llamar una aproximación cualitativa del análisis de contenido, que se dirige a la observación y análisis de las manifestaciones visuales de los estereotipos maya y yucateco, en tanto categorías sociales, tal como las hemos discutido en el apartado anterior. Hemos hecho además una aproximación que toma en cuenta los aspectos denotativos y connotativos de los videos y especialmente de las tomas que hemos aislado de las secuencias. En ciertos momentos hemos tenido que incluir fotografías fijas que no son parte de ningún video para señalar algunas similitudes, coincidencias o diferencias que el material visual que analizamos guarda con otras producciones visuales que circulan y se difunden por diferentes medios. Por último, vale la pena señalar que a pesar de que no analizamos los medios electrónicos por donde se diseminan los videos, si podemos apuntar que, por su ubicación en el ciberespacio, por las características de su producción, por el uso de varias lenguas o la ausencia de voz en *off*, pretenden una circulación a nivel global para consumidores de diversos países.



Indígenas mayas guiando a los turistas en la entrada de una cueva
(Colección particular)

A pesar de la diversidad de los orígenes de las producciones y presupuestos invertidos en los videos, éstos comparten los mismos estereotipos culturales de lo maya y de lo yucateco. Lo maya es presentado de manera ambivalente. Por un lado, está lo antiguo, los sitios arqueológicos: Chichen Itzá, Uxmal, Ek Balam. La belleza y grandeza del pasado que el turista puede visitar, fotografiar e incluso llevarse a casa un recuerdo con guerreros mayas (habitantes de las localidades cercanas disfrazados) como puede verse en la imagen que abre este capítulo.

Por otro lado, están los mayas contemporáneos. Ellos aparecen en los videos como gente sencilla que preserva sus tradiciones y folclor. Gente humilde que entre sonrisas está al servicio del turismo. Hacen tortillas, sirven comida, atienden a los visitantes en los hoteles boutique. En algunos videos los mayas contemporáneos también están representados como exóticos, llenos de espiritualidad realizando rituales que aún se practican en algunas comunidades y de los cuales los turistas pueden ser partícipes.

Lo yucateco se construye a partir de un pasado colonial patente en ciudades y conventos, en el esplendor de las haciendas henequeneras, y en lo global-cosmopolita de la ciudad de Mérida del siglo XXI. Mérida es representada como una ciudad tradicional y moderna, donde se puede ver bailar jarana en las plazas, pero también acudir a espectáculos de danza contemporánea en los teatros. Su avenida

principal —dicen los videos— recuerda a los Campos Elíseos de París con sus casonas afrancesadas y en el norte de la ciudad, ahora en el siglo XXI, lo moderno con grandes edificios, campos de golf y equipos de polo ecuestre.

Del estado de Yucatán se destacan las haciendas henequeneras, algunas de las cuales han sido convertidas en hoteles cinco estrellas donde el lujo, la elegancia y la tradición se combinan. Son espacios donde se respira el pasado e invitan a la relajación, pero también recuerdan sutilmente las relaciones de servidumbre maya presentes en los momentos de esplendor de la producción henequenera.

Asimismo la gastronomía, los sabores y colores de la comida ocupan un lugar destacado en los videos. Se muestran los mercados de la ciudad donde se pueden comer panuchos, salbutes y poc chuc hasta la *nouvelle cuisine* de los restaurantes cosmopolitas de Mérida.

La naturaleza es otro punto muy destacado en las representaciones de Yucatán. Los cielos del atardecer son recurrentes en los videos. Los flamencos, los pájaros, la playa también aparecen como parte de los atractivos que los turistas no pueden perderse. El paisaje se presenta como aventura, las cavernas y cenotes, la selva y los caminos de terracería. Sin embargo, encontramos una división interesante, mientras los cenotes y cavernas se vinculan con lo maya, como entradas al inframundo, el mar, la playa, son parte de otro paisaje que se liga a la modernidad y a diversiones cosmopolitas, como paseos en yate y motos acuáticas.

La campaña "Vívelo para creerlo" fue lanzada por la Secretaría de Turismo en tres idiomas, español (con dos acentos, colombiano y mexicano), inglés y francés. Promocionan Yucatán de la siguiente manera:

> Come and enjoy Yucatán, home of the Mayan civilization. See its famous cenotes, natural phenomena that became sacred places for the ancient Maya. These freshwater accumulations are a hallmark of the region and have a dreamlike beauty that fascinates anyone. The mystery surrounding the existence of the Mayans still live in this place whose stay in the region can be found through their wonderful settlements, temples and buildings full of scientific, civic and religious not only in its archaeological relics, but also rooted in their traditions.
>
> Yucatan land rich with tradition and culture, leaving an indelible mark on all who visit.[39]

Frases como "Like swimming in a pool reserved only for the mayan gods" aparecen mientras un grupo de turistas extranjeros se sumergen en las aguas de un cenote "virgen". En el mismo sentido, en la campaña "Yucatán. Ven por todo (gastronomía)" la voz en *off* dice lo

siguiente:

> Hay muchas maneras de contar una historia, para mí, una de las más efectivas es a través de la comida, a través de ella podemos conocer las texturas y aromas que se respiraban en otra época, por eso, llegar a un lugar con un legado tan grande, es una invitación abierta para descubrir el pasado y a la vez generar nuestras propias historias.

No podemos, sin embargo, dejar pasar la idea de que los videos son parte de campañas publicitarias y tener en cuenta que, como señala Berger: "La publicidad nunca es la celebración del placer por sí mismo. La publicidad siempre tiene que ver con el futuro comprador. Le ofrece una imagen glamorosa de sí mismo, proporcionada por el producto o la oportunidad que trata de vender".[40] Por ello los videos buscan poner a la audiencia en los cuerpos y en las mentes de los protagonistas, los convierten en turistas potenciales y los alejan de su realidad inmediata para crearles un deseo, una oportunidad, y hacer de ella una realidad futura.

Detallaremos a continuación algunas características que consideramos icónicas de los estereotipos, tal y como los hemos descrito anteriormente. Para ello utilizamos ciertas fotografías y capturas de pantalla de los videos referidos. Estamos conscientes de que hacerlo de esta manera reduce el efecto que los productos audiovisuales tienen sobre la audiencia, pero por lo menos proporciona al lector una idea de la dirección que toman los mismos en cuanto a la reproducción y reiteración de los estereotipos culturales.

Para realizar este análisis hemos considerado tres elementos, el primero refiere a la presencia y persistencia de la idea de la casa maya como elemento que sitúa a esta población en un contexto habitacional preciso. El segundo tiene que ver con la manera de acercarse al territorio del estado, partiendo de la idea de una naturaleza que ha sido culturizada por los mayas, se concentra en la continua presencia de cenotes y cavernas y en sus usos contemporáneos. Por último, consideramos otra esfera de contraste entre los estereotipos a partir de ciertas prácticas asociadas a cada uno de ellos, tomando en cuenta la práctica del golf y el polo en Yucatán, la elaboración de tortillas a mano, y en un ambiente ambiguo, el baile de las cintas que es expresión de las demandas del pueblo maya, pero que ha sido apropiado por el gobierno del estado cuando lo convirtió en su logo.[41]

La casa de paja ha jugado un papel importante en la definición de quién es maya. La caracterización de la casa maya ha sido objeto de interés por parte de los viajeros que referimos en el apartado inicial.

Casas mayas
(Clave: 3R01170, Fondo Cámara Zavala, Fototeca Pedro Guerra, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán)

Esta imagen muestra algunas de las características exteriores de las casas mayas, en ella podemos observar el exterior de la misma, con la puerta de entrada, y una banca de mampostería empleada para sentarse a tomar fresco por las noches, además se observa en el extremo derecho de la misma una albarrada que cerca la propiedad y una palma de guano, de la cual se obtiene la materia prima para techar las casas.

Para mantener no solamente la continuidad entre el pasado y el presente, pero conviniendo que ese pasado debe permanecer como tal, se presenta en videos ("Los Once más de Yucatán" y "Yo descubrí Yucatán") una casa maya en lo que hoy día es lo que podríamos llamar el museo vivo recreacional de la hacienda Sotuta de Peón. En "Yo descubrí Yucatán" se señala de manera explícita la idea de que los mayas contemporáneos viven en esas casas y se nos invita a pasar a ellas, mientras que en "Los Once más de Yucatán", la casa se aísla de un contexto más amplio relacionándola directamente con la hacienda.

Video “Los Once más de Yucatán”
(Colección particular)

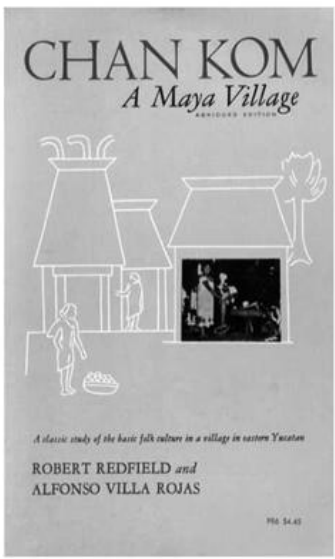
Otro ejemplo en el mismo ámbito turístico, pero producto de un visitante, se presenta en el video “Los Once más de Yucatán”. En la imagen que aquí presentamos podemos apreciar una casa maya y su descripción condensa la misma idea que se repite de manera constante; extraemos dos líneas de esta descripción: “Lo primero que salta a la vista son las humildes pero sabiamente construidas chozas de ‘guano’. Es un tipo de palma que sirve de techo a las viviendas de la mayoría de la gente de Yucatán…”.[42]

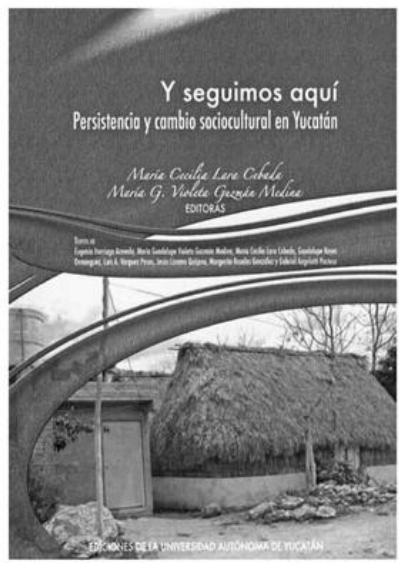
La casa maya ha jugado un papel central como indicador diacrítico de la población maya. Dos ejemplos de ello, desde una perspectiva sociológica, López Santillán señala cómo sus informantes autodefinidos como mayas “vivieron los primeros años de infancia en una casa vernácula o tradicional construida con materiales perecederos”.[43] La relación con lo maya también está presente en otro ámbito, el artístico, con la finalidad de articular la relación entre el pasado y el presente. Muchos pintores han recurrido a la casa maya, vernácula o tradicional para seguir la nomenclatura propuesta por López Santillán, y han realizado pinturas sobre ella, como es el caso del pintor yucateco Sergio Pech Cetz que realiza su obra considerando lo que define como “arte moderno regional”, que incluye paisajes yucatecos, casas de paja, albarradas, mestizas y antiguas haciendas.

Solamente para reiterar la presencia visual continua de la casa tradicional como un elemento de lo maya, podemos considerar la portada de dos textos académicos que en diferentes épocas presentan imágenes de esta casa. En ambos casos se muestra una misma idea que considera la casa maya como referente de este grupo, puede observarse la presencia de tres casas mayas, las dos situadas a la

izquierda de ésta señalan su pasado prehispánico, mientras que la que se sitúa a la derecha y que incluye una fotografía en su interior refiere a una casa contemporánea. Con ello se construye la continuidad y solidez de la tradición y el estereotipo.

La segunda portada situada en el marco de la antropología social emplea la casa maya como elemento para referirse a la tradición que cambia y que es receptora de esos cambios, pero que se mantiene con tenacidad. A pesar de la distancia temporal de ambas publicaciones (1962 y 2014), se emplea la misma tesitura en relación con las ideas de la casa maya como significativa y significante para reflejar la situación de los mayas y para dar a entender su persistencia en el cambio.





Portadas de libros con referencia a la casa maya
(Colección particular)

Con estos ejemplos, vemos que se "juega" con la casa maya en el mismo sentido y por encima de los intereses particulares de cada caso, los propósitos explícitos e implícitos, confirman una misma dirección donde turismo, arte y academia coexisten, conviven y acuerdan en la reproducción del estereotipo de lo maya.

Ocupando la posición número uno de acuerdo con el video "Los Once Más de Yucatán", se encuentran los cenotes y sus sucedáneas, las cavernas. En el marco de la cosmovisión maya prehispánica, los cenotes se reconocen como espacios sagrados de los mayas, son quizás a nivel general los más difundidos espacios naturales de lo maya. La idea de cenotes mayas y su relación con el paisaje se construye en

todos los casos como un espacio de acceso a bienes simbólicos que signan el territorio, lo caracterizan y se apropian de él. Las conexiones entre el pasado maya y los cenotes como bienes de un pasado glorioso se expresan en frases como “experimentar lo que se siente nadar en un cenote reservado sólo para los dioses mayas” y que corresponde a una toma subacuática del video, “Yucatán. Live it to Believe it”. La conexión con los dioses mayas es central para entender el privilegio de compartir un lugar reservado para gente que al final se sitúa a nivel de los dioses. En una dirección diferente pero complementaria, se muestran los cenotes y las cavernas asociadas con ellas como lugares de relajación, tranquilidad y quietud que propician condiciones excepcionales de meditación espiritual y de relajación corporal. En este marco se entiende la oportunidad de recibir un masaje en este fantástico y privilegiado ambiente, no solamente se trata de recibir un simple tratamiento, se trata de recibirlo de una mujer maya y con ello el saber de su cultura milenaria.

El tercer ejemplo tiene que ver con la doble presentación de Yucatán y de Mérida en particular como una ciudad cosmopolita, pero a la vez fiel a sus tradiciones y a sus relaciones con el sustrato maya. De nuevo en “Yo descubrí Yucatán”, se destacan cuatro secuencias de imágenes que sitúan a los protagonistas en cuatro contextos marcadamente cosmopolitas y asociados a las élites económicas: la práctica del golf, el polo, los paseos en lujosos yates y cenas en restaurantes gourmet.

Como muchas de las fotografías turísticas, los protagonistas aparecen en lugares paradisiacos, aislados, prácticamente vacíos y dispuestos a ser disfrutados por un turismo de privilegios, cuya máxima interacción con los locales remite al intercambio de bienes y servicios, al consumo cultural y al intercambio de sonrisas. Se acercan en algunos casos a los locales para recuperar las enseñanzas de éstos, pero lo hacen de manera esporádica.

La idea del consumo de élite también está presente en los videos realizados por la Secretaría de Turismo como parte de su campaña, “Vívelo para creerlo”. En estos videos hay un énfasis no sólo en la gastronomía como habíamos anotado anteriormente, sino también en el contexto en el que se sirven los alimentos, desde lujosas haciendas hasta sofisticados restaurantes con un servicio impecable ajustado a las buenas prácticas internacionales. Otras imágenes se suceden en el mismo sentido, se pasea en lujosos yates, se juega golf y se practica polo.

Sin embargo, la imagen turística continúa su lucha interna entre las raíces, la historia y la cultura maya, y la modernidad y el

cosmopolitismo yucateco. Así, la visión de lo moderno que representa el consumo de élite, integrado a lo yucateco y a Mérida, sorprende tanto a los turistas que no relacionan a la ciudad ni a Yucatán con lo moderno, como a los propios protagonistas del video, Cecilia Suárez y Juan Manuel Bernal, que se asombran por igual de que en Mérida puedan encontrar un campo de polo, como a continuación se ve.

> Juan Manuel: De las cosas que más me impresionan de este viaje…. es el rostro de los habitantes de Yucatán, la sonrisa, me la llevo aquí (coincide con imagen en la que tiene sus manos cercanas al corazón).
>
> Cecilia: Fuimos primero al golf.
>
> Juan Manuel: al golf...
>
> Cecilia: donde jugaste de maravilla…. Y...
>
> Juan Manuel: ¿Oye y luego lo del polo, qué onda? Yo no me imaginé… Yo nunca me esperé que hubiera un club de polo en [a coro con Cecilia] Mérida. Y además con esas características.
>
> Cecilia: (risas)
>
> Juan Manuel: ¿De qué te acordaste?
>
> Cecilia: Nooo, me acordé de los animales y de los jinetes guapos…[44]

Esta realidad se presenta como un algo accesible y tangible en un lugar donde convive la sofisticación con otras formas simples de manifestación cultural maya, como el baile de las cintas. Curiosamente este baile también está presente en "Yo descubrí Yucatán" y se repite en otros videos como en el de la campaña 2016 del gobierno del estado conocida como "Yucatán. Ven por todo". Curiosamente, las cintas, tomadas de este baile, se emplearon de manera estilizada como logo del gobierno del estado de Yucatán 2012-2018. Así, los videos mencionados interactúan con el logo del gobierno del estado de Yucatán conjuntando de igual manera las raíces con la modernidad de los yucatecos.

Por último, queremos destacar una secuencia de dos tomas que aparecen en el video "Yucatán. Ven por todo (cultura)". La secuencia inicia con una imagen de la llamada pirámide del adivino en Uxmal y continúa en el Parque Zamná de Izamal, en este último encontramos a un grupo de bailadores ejecutando el baile de las cintas. En la secuencia se mantiene el siguiente subtítulo, "Quisiera tener el secreto para llevarme la esencia completa de un lugar". Esta conjunción de los discursos visuales, gráficos y sonoros reitera los cimientos inamovibles en la tierra y en el cuerpo de lo que significa ser maya como parte indisoluble pero altamente diferenciada de ser yucateco.

En este sentido la imagen turística refleja una idea de Yucatán, los yucatecos y la cultura maya que se centra en una suerte de intercambios temporales y espaciales que recorren Yucatán,

enfatizando la convivencia de la tradición con la modernidad, los valores que sostienen esta relación en un marco de confort que cubre las demandas de servicios de los turistas pero que mantiene suficientemente exóticos sus paisajes y su gente (viva y muerta), especialmente la que no siempre se ve o la que aparece atendiendo a los visitantes o como telón de fondo de las interacciones entre los turistas y los locales.

Imágenes del video “Yucatán. Ven por todo”
(Colección particular)

REFLEXIONES FINALES

Las imágenes de Yucatán empiezan a circular en el mundo desde los inicios de la fotografía en el siglo XIX, de ahí en adelante se ha proyectado un espacio cultural ambivalente y ambiguo. Por un lado, se ha presentado la idea de un Yucatán moderno y cosmopolita, repleto de historia, cultura, lujo y abolengo. Por el otro, un Yucatán con raíces mayas, con un pasado antiguo lleno de sitios arqueológicos colmados de sabiduría y magia, así como de "típicas" comunidades mayas que han permanecido intactas a pesar del paso de los siglos. La persistencia de la casa maya es uno de esos testigos culturales. Yucatán se ha configurado también como un espacio donde la naturaleza y la cultura maya se fusionan creando ambientes exóticos, místicos, espirituales, donde se signa y significa la naturaleza a través de lo maya.

El estereotipo cultural de lo yucateco, una construcción elaborada desde las élites, ha servido para conformar una identidad regional que marca su distancia con lo mexicano y se presenta como única. Elementos culturales mayas, como las palabras en el hablar cotidiano o la entonación del español, los platillos típicos como salbutes, panuchos, papadzules y ciertos elementos del vestir, forman parte esencial en las representaciones que se hace de lo yucateco. Lo maya ha sido sustrato y sustento, por ello su preservación es fundamental. Sin embargo, lo yucateco —a diferencia de lo maya— es cambiante, moderno, refinado, cosmopolita y global. Así, en el caso de la identidad yucateca se presenta un contrapunto donde el estereotipo de lo maya y el estereotipo de lo yucateco son las dos voces en el escenario; sin embargo, en otros momentos, la discordancia prima y ésta pretende resolverse hegemónicamente mediante la apropiación de ciertos elementos culturales mayas y su incorporación subordinada y subalterna en relación con lo yucateco.

El estereotipo cultural de lo maya se construye desde fuera, desde una posición hegemónica y ha sido utilizado tanto para construir lo yucateco como para ser vendido como mercancía turística, nunca para conformar la identidad del pueblo maya. Lo maya se ha construido como una categoría estática, fija en el tiempo, anclada a tradiciones inamovibles como la casa maya. El pensamiento hegemónico que da forma al estereotipo cultural maya borra la evidente desigualdad social al representarlos como un grupo lleno de tradiciones, donde la pobreza no es un problema socioeconómico sino cultural. De Yucatán, los turistas se llevan la sonrisa de un pueblo que es representado como feliz y armónico, silenciando la extrema desigualdad social que priva

en el estado.

En los videos analizados los mayas empleados en el mundo del turismo son limpios, educados y trabajadores. Esta representación busca sujetarlo y mantenerlo en una posición de subordinación económica y cultural, pues, lo que lo convierte en el empleado perfecto para recibir a los turistas es precisamente su cultura, su forma de vestir y de hablar. Así este estereotipo funciona como ocultamiento de la explotación capitalista.

Un punto importante que resaltar es cómo los saberes mayas son vendidos como mercancías. En los videos vemos claramente cómo la sabiduría expresada en las ceremonias dentro de las cavernas es consumida por el turista, quien la reconoce sólo y únicamente como una experiencia exótica, mística y ancestral. Las imágenes de las manos mágicas de las mujeres mayas que atienden diligentemente los cuerpos estresados de los turistas occidentales dando masajes en cenotes tienen el mismo sentido. Dos ejemplos de cómo naturaleza y cultura se fusionan y se convierten en un producto para el comercio. Los patrimonios naturales y culturales de los mayas se construyen como una unidad. La cultura maya como patrimonio cultural se extiende sobre un espacio que ha culturalizado la naturaleza. Así no se habla de cenotes y cavernas, sino de cenotes y cavernas mayas. A diferencia de lo que sucede en la Riviera Maya en el caso de Yucatán no se ha "mayanizado" la costa, ésta sigue siendo un espacio cultural perteneciente a lo yucateco donde se manifiesta la modernidad.

Como señalan De Teresa y Pérez Montfort en el primer capítulo de este libro, la autenticidad, la identidad y la cultura se han transformado en una industria que produce mercancías originales cuyo consumo se realiza tanto localmente como en todo el mundo globalizado. A esta idea también podemos agregar la esencia, una esencia que se reconoce como algo capturable tanto en la cultura material (la casa maya y los vestigios arqueológicos) como en la cultura expresiva (rituales en cavernas y el baile de las cintas). En los videos ambas esencias se interconectan generando una suerte de continuidad temporal que las hace presentes como mercancías en el mundo globalizado y turístico.

Los videos analizados se centran en una serie de rasgos culturales que pretenden conjugarse para que la audiencia construya, a su manera y desde su punto de vista, una imagen visual integrada —no necesariamente de manera funcional— que procura destacar los constituyentes esenciales de dos identidades asociadas y distinguidas culturalmente, la maya y la yucateca.

En el marco de las comunicaciones de masas y de la cultura

mediática, se realiza la construcción de imaginarios sociales que presentan una realidad de manera reiterada y con ello los sitúan en un discurso audiovisual único, hegemónico, que da cuenta de manera unívoca y estandarizada de la realidad, "real". Así "los medios de comunicación constituyen actualmente uno de los dispositivos más potentes de disolución del horizonte cultural nacional al erguirse como mediadores de la heterogénea trama de imaginarios que se configuran desde lo local y lo global".[45] Esta visualización intencionada presenta a los mayas como fijos en el tiempo y provenientes de un pasado inmemorial que es necesario preservar como parte de la multiculturalidad del mundo y como parte de una identidad que los necesita para sobrevivir, justificarse y operar en el mundo contemporáneo, la yucateca.

BIBLIOGRAFÍA

Adler, Judith, "Origins of Sightseeing", *Annals of Tourism Research,* Vol. 16, Núm. 1, 1989.

Ayora-Diaz, Steffan Igor, *Foodscapes, Foodfields and Identities in Yucatán*, Berghahn Books, Nueva York/Oxford, 2012.

____ y Gabriela Vargas-Cetina "Romantic Moods: Food, Beer, Music and the Yucatecan Soul", en Thomas M. Wilson (Ed.), *Drinking Cultures: Alcohol and Identity*, Berghahn Books, Nueva York/Oxford, 2005, pp. 155-178.

Bhabha, Homi K., *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002.

Berger, John, *Ways of Seeing*, British Broadcasting Corporation y Penguin Books, Londres, 1972.

Breglia, Lisa, *Monumental Ambivalence: The Politics of Heritage,* University of Texas Press, Austin, 2006.

Carrillo y Ancona, Crescencio, *La defensa del clero yucateco,* Imprenta de José D. Espinosa e Hijos, Mérida, 1866.

Castillo Cocom, Juan A. "Perdido en 'Mayaland'", en Juan A. Castillo Cocom y Quetzil Castañeda, *Estrategias identitarias. Educación y la antropología histórica en Yucatán,* Universidad Pedagógica Nacional/ The Open School of Ethnography and Anthropology/Secretaría de Educación Pública, Mérida, 2004.

Concha Vargas, Waldemaro, José Humberto Fuentes Gómez y Magnolia Rosado Lugo, *Fotógrafos, imágenes y sociedad en Yucatán: 1841-1900*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2010.

Crawford Peter, Ian, "Film as Discourse: The Invention of Anthropological Realities", en Peter Ian Crawford y David Turton,

Film as Ethnography, Manchester University Press, Manchester/ Nueva York, 1992.

Delpar, Helen "Casting an Image of Modernity: Yucatan at the World's Columbian Exposition of 1893", en Edward D. Terry, Ben W. Fallaw, Gilbert M. Joseph y Edward H. Moseley (Eds.), *Peripheral Visions: Politics, Society and the Challenges of Modernity in Yucatan*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, 2010.

Fernández Repetto, Francisco. "Nostalgia and Tourism. Narratives of Yucatán's Tangible Herritage", en *Culture and History Digital Journal*, Vol. 4, Núm. 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, diciembre de 2015.

____, "Yucatán y lo yucateco en el mercado turístico: autorrepresentaciones desde la fotografía" en Steffan Igor Ayora-Diaz y Gabriela Vargas Cetina (Eds.), *Representaciones culturales: imágenes e imaginación de lo yucateco*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2010, pp. 99-136.

Florescano, Enrique, "Patria y nación en la época de Porfirio Díaz", *Signos Históricos*, Vol. 7, Núm. 13, UAM-Iztapalapa, México, 2005.

Iturriaga, Eugenia *Las élites de la ciudad blanca. Discursos racistas sobre la otredad,* UNAM, Mérida, 2016.

López Santillán, Ricardo, *Etnicidad y clase media. Los profesionistas mayas residentes en Mérida*, UNAM/Instituto de Cultura de Yucatán, Mérida, 2011.

Llanes Salazar, Rodrigo Alejandro, *Las reivindicaciones del pueblo maya: etnicidad y poder en Yucatán*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, México, 2016.

MacDougall, David "The Visual in Anthropology", en Marcus Banks y Howard Murphy *Rethinking Visual Anthropology,* Yale University Press, New Haven, 1997.

Mediz Bolio, Antonio, *La tierra del faisán y del venado*, Dante, Mérida, 1987.

Miranda Ojeda, Pedro "Viajeros y turistas de Yucatán, 1822-1915", *Iberoamericana*, Año 14, Núm. 53, Iberoamericana Vervuert, Madrid/Frankfurt, 2014.

Mirzoeff, Nicholas, *Una introducción a la cultura visual,* Paidós, Barcelona, 2003.

Pérez Montfort, Ricardo, *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*, CIESAS/CIDHEM México, 2000.

____, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos,* CIESAS, México, 2007.

Pérez Vejo, Tomás, "Los hijos de Cuauhtémoc: el paraíso prehispánico en el imaginario mexicano decimonónico", *Araucaria*, Vol. 5, Núm.

9, España, Universidad de Sevilla, 2003.
Pinney, Christopher, *Photography and Anthropology*, Reaktion Books, Londres, 2012.
Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom: A Maya Village*, The University of Chicago Press, Chicago, 1962.
Restall, Matthew, "Etnogénesis maya", en Juan A. Castillo Cocom y Quetzil Castañeda, *Estrategias identitarias. Educación y la antropología histórica en Yucatán,* Universidad Pedagógica Nacional/ The Open School of Ethnography and Anthropology/Secretaría de Educación Pública, Mérida, 2004.
Rose, Gillian, *Visual Methodologies. An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*, Sage, Londres, 2007.
Suárez Molina, Víctor M., *La evolución económica de Yucatán. A través del siglo XIX,* Universidad de Yucatán, Mérida, 1977.

Relación de videos analizados
(todos consultados el 19 de diciembre de 2016)

Yucatán estrellas del bicentenario (2010)
https://www.youtube.com/watch?v=m3FyQ67Jqec
Los Once más de Yucatán (2011)
https://www.youtube.com/watch?v=iyKZcGQi2Og
Visit Yucatán (2011)
https://www.youtube.com/watch?v=AvgcGo99t3A
Yo descubrí Yucatan. Musicalizado por Natalia Lafourcade (2013)
https://www.youtube.com/watch?v=r5kTyXUrpfk
Eclipse de luna por Maite Perroni (2013)
https://www.youtube.com/watch?v=unCKbEpcXnE
Pata de Gato. Guía Mérida, Yucatán (2014)
https://www.youtube.com/watch?v=CWixCJ5tLls&t=20s
Here Tonight por Dash Berlin & Jay Cosmic feat. Collin McLoughlin (2014)
https://www.youtube.com/watch?v=N4GGvtj5SdE
Corazones invensibles por Alek Syntek (2014)
https://www.youtube.com/watch?v=iGNzu632l_Q
La historia de mis manos por Banda Carnaval (2014)
https://www.youtube.com/watch?v=nFL1vdzfGUk
Madre tierra (oye) por Chayanne (2015)
https://www.youtube.com/watch?v=VkuRIZ7QyDM
Despierta en Valladolid y descubre el oriente maya de Yucatán (2016)
https://www.youtube.com/watch?v=g5tkobGyyrE

Turismo de Aventura Yucatán. Visit Mexico (2016)
https://www.youtube.com/watch?v=sstCYTtrcAE
Aventura, Yucatán. Ven por todo (2016)
https://www.youtube.com/watch?v=HVe779MdxCw
Cultura, Yucatán. Ven por todo (2016)
https://www.youtube.com/watch?v=wbd-yA6pyTw
Senso 60, Yucatán. Ven por todo (2016)
https://www.youtube.com/watch?v=zi4_XK3Nt2U
Yucatán. Live it to Believe it (UK) (2016)
https://www.youtube.com/watch?v=3UJ73fLMl_Q
Vivre pour y croire (2016)
https://www.youtube.com/watch?v=jwif8SJtsuI

Ceremonia de bienvenida a la Nueva Era, 21 de diciembre de 2012 en el sitio arqueológico de Muyil, Quintana Roo
(Foto: Mélissa Elbez)

IV

El calendario maya: ¿Soporte cultural para un milenarismo altermundialista? El rumor del 2012 como instrumento trasnacional de expresión política[1]

MÉLISSA ELBEZ
EHESS/IRIS

El anuncio del fin del calendario maya constituyó un rumor de amplitud trasnacional sin precedente. Según una encuesta realizada en 21 países de los cinco continentes por la compañía internacional de investigación Ipsos, en marzo de 2012, 14% de la población mundial (una de cada siete personas) creía que el mundo se iba a acabar durante su vida, 10% que el calendario maya —que para algunos terminaría en 2012— marcaba el fin del mundo, y 8% había estado experimentando ansiedad o miedo porque el mundo se fuera a acabar en 2012.[2] En 2009, el antropólogo John W. Hoopes ya calculaba que había miles de libros publicados sobre el tema,[3] y en 2011, la Misión Interministerial de Vigilancia y de Lucha en Contra de las Derivas Sectarias (Francia) registraba 2.5 millones de páginas de internet referentes al "fin del mundo en diciembre de 2012".[4] Las industrias culturales también contribuyeron ampliamente al fenómeno 2012, con películas taquilleras (como *2012* de Roland Emmerich, el quinto film más taquillero del 2009, o *Melancholia* de Lars von Trier), videoclips (incluso de estrellas de la canción como "Till the World Ends" de Britney Spears) y numerosos documentales y series, que se estrenaron en canales nacionales y de paga antes de ser vendidos en formato DVD.[5]

En su artículo "El retorno del evento", el historiador Pierre Nora defendía la idea de que los eventos no existen independientemente de su mediatización, la cual no sólo los difunde, sino los constituye como

eventos.[6] De modo que para que haya un evento, no basta que haya ocurrido; es necesario que sea conocido y reconocido como tal por un gran número de personas. Esta definición de evento es particularmente interesante para tratar el tema del rumor del 21 de diciembre 2012 ya que, a pesar de que nada especial haya ocurrido en esa fecha, la mediatización de las expectativas generadas por su espera invita a considerarla como un evento. Sin embargo, coincido con la consideración de Alban Bensa y Eric Fassin, que han señalado que definir un evento por su mediatización no es suficiente.[7] Para proponer una definición de evento que no sea esencialista y que tampoco lo reduzca a su mediatización, estos antropólogos lo han definido como "una ruptura de inteligibilidad", por la incertidumbre que introduce en el ámbito del sentido y la ruptura temporal que resulta de este proceso. La relevancia de esta definición para describir el fenómeno 2012 también puede ser cuestionada: en efecto, ¿cómo algo que no ha ocurrido puede producir "una ruptura de inteligibilidad"? Basándome en la idea de Michel de Certeau de que los sueños y las creencias deben ser entendidos como la expresión de *un querer*,[8] invito a interpretar la expectativa trasnacional de un acontecimiento para el día 21 de diciembre del 2012, como la expresión social de un deseo colectivo de que se produzca una "ruptura de inteligibilidad". En otros términos, propongo ver el rumor del 21/12/12 como la manifestación de un anhelo trasnacional de que ocurriera algo tan impactante y tan fuera de lo común, que marcara un cambio radical en la historia, subvirtiendo drásticamente nuestros modos de pensar, puntos de referencias y paradigmas habituales.

En este artículo pretendo aclarar cuáles fueron los deseos que se expresaron a través de las diferentes versiones del rumor del 2012. Dada la amplitud del fenómeno, no tengo la pretensión de contestar esta pregunta de forma exhaustiva, pero trataré de hacerlo parcialmente, al cruzar diversas reflexiones académicas y fuentes mediáticas, con discursos ordinarios que fueron recolectados en el marco de un trabajo etnográfico que llevé a cabo en Tulum, Quintana Roo, entre 2010 y 2016.

Tulum es una pequeña ciudad turística del Caribe mexicano. Ubicada dos horas al sur de Cancún, se visita principalmente por su sitio arqueológico maya encaramado sobre el mar, por sus largas playas de arena blanca, su reserva de la biósfera y sus cenotes. El dinamismo económico de Tulum se ha acompañado de un crecimiento demográfico exponencial, que hizo crecer su población de 540 habitantes en 1980 a 18 mil 233 en 2010 (Inegi). Así que se trata hoy de una ciudad mayoritariamente poblada por mexicanos originarios de

todo el territorio nacional y por migrantes internacionales (que proceden en su mayoría de América del Sur, y Norteamérica y de Europa). Desde la década de los setenta, la playa de Tulum ha sido sede de campamentos *hippies,* y hasta la fecha, sigue siendo un destino privilegiado para los amantes de la espiritualidad New Age.[9] Sin embargo, me importa aclarar que no es por esta razón que decidí realizar una investigación en Tulum sobre las expectativas relativas al fin del calendario maya. En efecto, como lo demuestran las cifras expuestas en el primer párrafo de esta introducción, asociar el fenómeno del 2012 con sólo unos cuantos "iluminados" (como se ha visto en la prensa en repetidas ocasiones) es un error de quien quiere cegarse. Además, mi interés en el tema no surgió al frecuentar los círculos New Age de Tulum, sino de la impresión que tuve, al escuchar conversaciones ordinarias entre tulumenses, que numerosas personas de perfiles socioeconómicos variados y de afiliaciones religiosas diversas se aprovecharon del rumor sobre el fin del calendario maya para expresar críticas y anhelos de orden político. Respaldada por la invitación del antropólogo Georges Balandier de considerar "lo político" como una dimensión presente en todos los campos de la vida social, y por la sugerencia de la historiadora Arlette Farge de tomar en serio los mensajes políticos que se expresan en los rumores de la opinión común, me planteé la meta de analizar y hacer visible la dimensión política de los discursos sobre el 2012.[10]

En la primera parte de este artículo presentaré el recorrido etnográfico que me llevó a considerar el calendario maya como un instrumento popular de expresión política. Al cruzar observaciones realizadas en Tulum con reflexiones socio-antropológicas, me esforzaré por entender lo que llevó a miles de personas alrededor del mundo a preocuparse por una fecha del calendario maya. Por otra parte, resaltaré la dimensión política implícita de los discursos ordinarios sobre el 2012, y mencionaré casos de recuperación política explícita de este rumor.

En la segunda parte, expondré la lucha ideológica emprendida por el líder New Age, José Argüelles, para cambiar el mundo al cambiar de calendario. Al exponer elementos de su obra y observaciones realizadas entre sus adeptos, evidenciaré que su doctrina se presenta como un remedio a la crisis temporal que estamos atravesando a nivel global, como resultado del paradigma evolucionista y de la forma neoliberal de la globalización. Por otra parte, mostraré que la creencia en el 2012 se apoyó en teorías pseudohistóricas que son reveladoras de procesos de instrumentalización presentista de la historia e imagen de los pueblos precolombinos, en nuestros tiempos de desacreditación

de la ideología del progreso.

En una tercera parte, conclusiva, inscribiré el rumor del 2012 en el marco de un milenarismo cristiano que se ha proyectado sobre los mayas desde la Colonia y que ha sobrevivido hasta hoy bajo formas más secularizadas, para luego terminar con una reflexión sobre las contradicciones internas en las teorías del 2012 que impidieron que la espera milenarista se convirtiera en un movimiento político.

UN ANHELO DE CAMBIO DEL ORDEN MUNDIAL EN "LA SOCIEDAD DEL RIESGO"[11]

En 2010, el tema del supuesto fin del calendario maya, esperado para 2012, ya estaba haciendo *buzz* en el mundo entero. La película *2012* ya había alcanzado un ingreso de casi 800 millones de dólares al estrenarse en cines de todo el mundo, los libros sobre misteriosas profecías mayas se estaban vendiendo como pan caliente, y empresas, como la compañía californiana The Vivos Group, invertían decenas de millones de dólares en la construcción de búnkeres destinados a clientes deseosos de sobrevivir al 2012. En la televisión francesa, se hablaba de la invasión del pueblito de Bugarach por unos "iluminados", "esotéricos" y ufólogos, que creían que era uno de los únicos lugares del planeta que sobrevivirían al cataclismo del 21/12/12.[12] Cuando llegué a Tulum para realizar el trabajo etnográfico relativo a mi investigación de maestría, me di cuenta de que la referencia al 21/12/12 surgía frecuentemente en las conversaciones ordinarias entre los habitantes, y que muchos de ellos se adherían a la idea de que un cambio planetario acontecería en esta fecha. Por ejemplo, en el marco de una conversación que tuvo Eugenio (un comerciante maya yucateco en sus 60 años) en su tienda de abarrotes con unos clientes, él relacionaba el rumor del 21/12/12 con el cambio climático y con las malas cosechas de milpa, que interpretaba como una señal de la inminencia del fin del mundo. Decía que la fecha del 21 de diciembre 2012 aparece en la Biblia, como el día en el cual Jesucristo vendría en la Tierra, trayendo consigo la inmortalidad para sus seguidores, y echaba la culpa de la infelicidad de la tierra a los agricultores que se convirtieron al evangelismo y que dejaron de ofrendar a los aluxes.[13] En otra ocasión, al preguntarle a Moisés (un comerciante de artesanías y guardia de la Iglesia maya[14] de Tulum en sus 40 años) si él creía en un cambio para el 21/12/12, éste rechazó con firmeza la versión apocalíptica del rumor y afirmó creer que lo que estaba sucediendo era un cambio

suave y progresivo hacia una nueva época. Decía que el sol pegaba más fuerte que antes, y consideraba que habíamos entrado en una fase de decadencia caracterizada por la contaminación, las guerras, etcétera. Por tanto, veía el inicio de un nuevo ciclo como una oportunidad de renovación: "más vale que la fruta podrida se caiga a que se pudra el árbol". Por su parte, Wilbert (un estudiante en urbanismo originario de Guadalajara, en sus 20 años, voluntario en el programa de protección de tortugas marinas de Tulum) me confesó tener la impresión de estar viviendo una época decadente. Veía el calentamiento global y la crisis ecológica como señales enviadas por la Tierra para enseñarnos las fallas sociales y éticas de nuestro sistema, el cual estaba llegando a su fin a pesar de que nos esforzáramos absurdamente por hacerlo perdurar. Wilbert no se identificaba con ninguna religión; decía creer en las ciencias y en las matemáticas, y era precisamente en nombre del pensamiento racional que justificaba su adhesión a la idea de estar cercanos al fin de un ciclo planetario. En efecto, concebía la historia de la humanidad como una sucesión de fases de ascenso y de declive y, dado el alto nivel de conocimiento astronómico de los antiguos mayas, la idea de estar por cambiar de ciclo le parecía muy probable.

Así, me di cuenta de que interlocutores con perfiles socioeconómicos y espirituales diversos compartían la misma creencia en el cambio previsto por los antiguos mayas para el 2012; idea que les parecía plausible por su experiencia común de la crisis ecológica, que percibían como consecuencia de modos de pensar y de actuar decadentes. Esta observación suena acorde con la consideración señalada por Ulrich Beck (2004) de que en "la sociedad mundial del riesgo", los riesgos asociados a la interdependencia ecológica, económica y terrorista son entendidos:

> […] como unas consecuencias, actos e inseguridades que la civilización misma ha fabricado. Por tanto, […] instauran comunidades de riesgo trasnacionales, "opiniones públicas relacionadas con las consecuencias", que conducen a una politización *involuntaria* de la sociedad mundial del riesgo. No es bajo la forma de una relación de amor universal que aparece el espacio cotidiano de experiencia de la interdependencia cosmopolita. Se cree y se mantiene en la emergencia percibida de situaciones globales de riesgo. No podemos dejar de constatar que estos riesgos incitan a la cooperación.[15]

Así que la adhesión masiva al rumor trasnacional del 2012 puede ser vista como un mecanismo de reacción ante los riesgos globales por parte de personas que tienen en común el hecho de sufrirlos.

De hecho, las estancias de investigación que realicé en Tulum entre 2010 y 2016 sugieren que el calendario maya ha servido de pretexto

para la expresión de una crítica trasnacional a la globalización actual; lo que confirma la idea del sociólogo Jean-Bruno Renard de que el porqué de un rumor está contenido en el cómo de su difusión.[16] En efecto, pude observar que cada vez que la referencia al supuesto fin del calendario maya surgía en las conversaciones de los habitantes de Tulum, era para hacer comentarios que denunciaban la destrucción de la biósfera, las desigualdades relacionadas con el neoliberalismo, la corrupción de los políticos, la pérdida de valores asociada a las nuevas tecnologías, etcétera. Por ejemplo, en el marco de una conversación entre Sofía (estudiante de arte originaria de Monterrey, en sus 20 años) y Adrián (comerciante web originario de Monterrey, en sus 30 años), los dos amigos criticaron sucesivamente la sociedad de consumo estadounidense, la corrupción del Estado mexicano, la reticencia a implementar sistemas de reciclaje y los riesgos éticos de ciertas innovaciones científicas en las cuales "el hombre se cree dios", antes de afirmar que creían en el advenimiento de una catástrofe de amplitud global para el 21 de diciembre 2012. Al respecto, Sofía evocó un programa de Discovery Channel que predecía para esta fecha un cambio de eje del planeta Tierra, que supuestamente traería consigo una subida de las aguas del mar, que causaría la muerte de millones de personas. Sin embargo, Sofía se alegraba de esta perspectiva, que le aparecía como un desenlace "justo y necesario para acabar con tanta destrucción". Así que mis datos etnográficos revelan que el fin del calendario maya sirvió de pretexto para la expresión popular de un desacuerdo en cuanto a los modos de funcionamiento de la globalización neoliberal.

En paralelo, el anuncio del fin de un ciclo temporal les permitió a algunos contemporáneos soñar con el inicio de una nueva era global, en la cual la humanidad no repetiría los mismos errores. Es el caso de unos interlocutores de Tulum, que veían en el 21/12/12 una oportunidad para empezar de cero. Por ejemplo, Luz (una artesana argentina en sus 30 años) declaraba: "Para mí, 2012 es una oportunidad para ser mejor. Hicimos mal, sabemos lo que no funciona y somos dichosos de saber ahora lo que no debemos hacer. Es una oportunidad para hacer las cosas bien, para ser más ecológicos". Ivonne (una bailarina estadounidense en sus 20 años, que viajó hacia la zona maya con el propósito de estar allí para la famosa fecha) evocaba un mundo en guerra permanente, caracterizado por importantes desigualdades y por una gran velocidad en sus interacciones, a propósito de lo cual decía: "Estamos llegando a un punto en el cual necesitamos cambiar de enfoque. Es necesario. Estamos llegando a un punto en que nos damos cuenta de que

tenemos que cuidar más el planeta y a los demás. Esta toma de conciencia está ocurriendo poco a poco. Puedo sentirlo". Por su parte, Jonás (un argentino, en sus 20 años, que se dedicaba a vender chocolates caseros) esperaba el 2012 con ansias, al considerar que un gran cambio era no sólo bienvenido, sino necesario: "Las cosas van a cambiar a fuerzas. Mira, México es un país que ya está muy vendido a Estados Unidos. Las cosas tienen que cambiar hacia más armonía, más ecología". Estos testimonios sugieren que, para algunos habitantes del mundo, el trastorno esperado para diciembre 2012 se presentó como una ocasión inesperada para condenar a muerte las fallas sociales y ecológicas del sistema económico y político actual, y renovar su esperanza en cuanto a un futuro mejor. El hecho de que el deseo de un cambio en la forma de globalización se haya expresado a través de la espera de una catástrofe natural, de un evento astronómico o de una intervención sobrenatural, puede explicarse por el terrible sentimiento de impotencia que algunos experimentan ante la inmensidad del terreno global. En efecto, como lo señalaba Georges Balandier, la espera mesiánica es el registro del lenguaje político del impotente:

> La violencia reprimida es desplazada al plano del mito moderno y de la construcción utópica [...] R. Linton señala que el desarrollo del mesianismo es "una consecuencia bastante común de las relaciones de dominación y de sumisión". Y se sabe que Max Weber ya interpretaba el profetismo mesiánico como una reacción en contra de la frustración experimentada.[17]

Podemos imaginar que, en un mundo del cual nos alardearmos de conocer toda la superficie y que se caracteriza por la interdependencia generalizada, el último espacio donde se puede proyectar un deseo de otredad haya llegado a ser el eje temporal, lo que explicaría el éxito del registro profético de las teorías del 2012.

De hecho, las elaboraciones utópicas que escuché en Tulum evidencian que el sentimiento de pertenencia al mundo global es un elemento central de la creencia en un cambio en el 2012. Por ejemplo, al evocar las guerras y las dificultades experimentadas por nuestros padres y abuelos, Jack (un estadounidense originario de África, en sus 20 años) declaraba:

> Todo va a cambiar. Antes, mis abuelos y tus abuelos no podían estar aquí juntos, y ahora podemos. ¿Ves? ¡Ya es un gran cambio! Ves toda la mierda a través de la cual nuestros abuelos tuvieron que pasar… Tú y yo, todavía vemos el mundo con un poco de mierda, pero para nuestros hijos será distinto.

Por su parte, Pablo (un *bartender* originario de la Ciudad de México en sus 20 años) afirmaba: "Antes, cada cultura estaba separada de la

otra pero ahora ya no estamos así, con cada cultura diferente. Nos orientamos más hacia la conciencia galáctica". Estas proyecciones son reveladoras del sentimiento de pertenencia de los que las expresan a un mundo globalizado o, según los términos de Ulrich Beck (2004), de su experiencia compartida del "cosmopolitismo banal".[18] También muestran que estos últimos ven la globalización como una mejora, y que se inspiran en las oportunidades que ésta ofrece en términos de intercambios culturales y de apertura de la mente para anunciar un futuro de unión y de paz mundial. Por tanto, estas visiones pueden ser consideradas como literalmente altermundialistas,[19] ya que no se posicionan en contra de la globalización, sino que alaban su dimensión cultural y humana para promover una mejor forma de globalización.

Playa pública de Tulum durante el Kin Festival, 21 de diciembre de 2012
"Llamando a la unidad"
(Foto: Mélissa Elbez)

La dimensión altermundialista de la espera del 2012 aparece de forma todavía más explícita en las teorías del 2012 que me contaron

unos lectores de libros y páginas web afines al New Age. Por ejemplo, Paulino (un músico originario de Michoacán en sus 20 años) me compartió unas "profecías mayas", según las cuales los antiguos mayas habrían predicho para el 2012: la muerte del Papa, una caída histórica de la economía estadounidense, el agotamiento del agua en varias metrópolis, incluyendo la Ciudad de México, el fin del sistema monetario y la necesidad de cavar en el cemento para poder plantar semillas. Reencontré la dimensión anticlerical y anticapitalista de la teoría de Paulino en unas teorías conspiracionistas contadas por interlocutores de Tulum de nacionalidades variadas (franceses, mexicanos, canadienses, entre otras) que culpaban al Vaticano, al G7, a organizaciones internacionales, a presuntas sectas capitalistas o a unas élites mundiales de controlar nuestras vidas, a las que responsabilizaban de casi todos los males de nuestro tiempo. Es interesante notar que estos interlocutores dotaban el 21/12/12 con un papel apocalíptico en el sentido etimológico del término ("cosa des-escondida" en griego antiguo), ya que lo esperaban como el día en el cual los engranajes secretos de la globalización neoliberal serían revelados. Por ejemplo, durante un festival de preparación a la nueva era organizado por una comunidad New Age de Tulum, Jan (un californiano en sus 20 años, que viajó a Tulum para el 2012) daba a conocer ante una amplia asistencia una teoría según la cual algunos "ponen un producto en el agua y en la pasta de dientes para volvernos dóciles y materialistas". Esta droga —que, según dijo, Hitler hubiera usado en su tiempo— disminuiría nuestras frecuencias en el ADN, impidiendo nuestras conciencias de acceder a la "información cósmica" que hubiera llevado a nuestros antepasados (incluso a los mayas) a un nivel espiritual superior. Ahora bien, la configuración cósmica del 2012 tendría como efecto aumentar nuestras frecuencias en el ADN, permitiéndonos acceder a nuestros sueños para retomar el control sobre nuestro destino. Cuando pregunté quiénes eran los que nos drogaban, Jan contestó que se refería a "los que están actualmente controlando a la humanidad" y un miembro de la audiencia (californiano, en sus 40 años) especificó: "Las personas más ricas del mundo. Los que están encima de los gobiernos". La retórica conspiracionista también está muy presente en los productos de la industria cultural sobre el 2012. Por ejemplo, en el documental *Creer es crear. El mensaje de los mayas galácticos* de Santiago Pando (2010), el narrador remite repetitivamente a unos manipuladores poderosos no identificados:

> Nos hicieron creer, por ejemplo, que México era un país pobre que no tenía suficiente dinero para todos. Nos hicieron creer que los pueblos indígenas eran

ignorantes, que eran atrasados, sumisos. Nos hicieron creer que quien no engaña no salía adelante, que mentir era políticamente correcto.

La combinación de teorías conspiracionistas y milenaristas no es sorprendente. En efecto, ambas son metarrelatos que ofrecen esquemas totalizantes de explicación del mundo y que cumplen la misma función: "otorgan el sentimiento de poder controlar el presente, prever el porvenir y desbaratar las trampas del futuro, sobre la base de un conocimiento supuestamente profundo del funcionamiento del mundo".[20] Así, podemos considerar que en el contexto discursivo del 2012, mientras que las teorías conspiracionistas permitieron a algunos contemporáneos dominar la incertidumbre característica de nuestra "sociedad del riesgo" o "sociedad líquida",[21] las teorías milenaristas profetizaban una salida de aquélla, por la vía de una revolución planetaria. Además, como lo han mostrado numerosos investigadores como Norman Cohn, Georges Balandier, Arlette Farge y Pierre-André Taguieff, tanto las teorías conspiracionistas como las milenaristas constituyen registros indirectos de expresión política al alcance de los contrapoderes, de las minorías activas y de la multitud.[22] De hecho, Philippe Aldrin ha mostrado que, de manera general y cualquiera que sea la forma que revisten, los rumores constituyen un fenómeno significativo del funcionamiento de las sociedades democráticas.[23]

Partiendo de este principio, podríamos clasificar las diferentes versiones del rumor del 2012 en dos categorías, correspondiendo cada una a una tendencia política ante la globalización neoliberal. Por un lado, están las versiones apocalípticas —que fueron muy difundidas por los medios de comunicación globales[24] y a las cuales se adherían los compradores de búnkeres así como 20% de los chinos[25]—que ofrecieron una interpretación hobbesiana y malthusiana del mundo después del 2012. En efecto, en estas proyecciones (muy bien representadas en la película *2012*), los sobrevivientes se encuentran en una lucha de todos contra todos para beneficiarse de los pocos recursos de un mundo devastado y hostil; visión que llevó a los así llamados supervivencialistas a abastecerse con comida enlatada y a entrenarse para defenderse en un futuro de increíble violencia.[26] Según estas versiones, el fin del mundo tal y como lo conocemos es algo fundamentalmente negativo. Por otro lado, están las versiones milenaristas del 2012 —que son las que más encontré entre la población de Tulum— que anhelan y apelan al fin del mundo tal como lo conocemos. Fueron invocadas por los New Agers de los cuatro rincones del mundo, en el marco de ceremonias destinadas a dar la bienvenida a la nueva era,[27] que ha sido descrita en diferentes utopías

post-2012: por ejemplo, la utopía de Daniel Pinchbeck —que pintaba una humanidad liberada del apego a lo material—,[28] la de John Major Jenkins —que planeaba una expansión de la conciencia humana correlativa a una alineación galáctica—,[29] y la de José Argüelles —que predecía una sociedad global pacífica, espiritual y respetuosa hacia su entorno, en la cual todos estaríamos conectados a través de la comunicación telepática y la sincronización.[30] Vale la pena hacer notar que, además de promover formas alternativas de globalización, estas versiones del 2012 poseen un imaginario rousseauista con la idea de que, al amanecer de la nueva era, la humanidad regresará a su esencia fundamentalmente buena, en un mundo cuya prosperidad sería garantizada por la aplicación espontánea de los valores de paz y de respeto. Así, según las versiones del rumor del 2012, se puede dibujar una línea de fractura entre los contemporáneos que desean que permanezca la forma de globalización actual y los que quieren acabar con ella: mientras que las versiones apocalípticas equiparan *el fin del mundo como lo conocemos* con el *fin del mundo en general*, las versiones milenaristas lo asocian al inicio de otro mundo, lo que las hace altermundialistas.

Al respecto, cabe destacar que la idea del advenimiento de una nueva era, anunciada por los antiguos mayas para el 21 de diciembre 2012, ha sido objeto de una recuperación política por parte del movimiento zapatista, cuyo eslogan es precisamente "otro mundo es posible". En efecto, el EZLN organizó para esta fecha una gran marcha silenciosa, que reunió a más de 40 mil participantes en diferentes ciudades de Chiapas.[31] El comunicado del Subcomandante Marcos puesto en línea en aquella ocasión decía: "¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo. El día que fue el día, era noche. Y noche será el día que será el día. ¡Democracia! ¡Libertad! ¡Justicia!".[32] La recuperación del rumor del 2012 por el EZLN hace la dimensión política de este rumor más obvia, al igual que su explotación por parte del gobierno boliviano, cuyo ministro de Relaciones Exteriores declaró: "El 21 de diciembre de 2012 es el fin del egoísmo, de la división, el 21 de diciembre tiene que ser el fin de la Coca-Cola y el comienzo del mocochinche (refresco de durazno). Los planetas se alinean después de 26 mil años […] es el fin del capitalismo y el comienzo del comunitarismo" [33]. Para celebrar el fin del capitalismo y de la Coca-Cola, cuya venta fue prohibida, el presidente Evo Morales invitó a mandatarios y jefes indígenas del mundo y les presentó un manifiesto en el cual decía:

> […] estamos reunidos, hoy, 21 de diciembre de 2012, no esperando a que se acabe el mundo, como algunos decían. Nunca habrá fin del mundo. Estamos aquí

> para dar esperanza en este nuevo amanecer para los pueblos del mundo. […] Hermanas, hermanos: El mundo está siendo azotado por una múltiple crisis global que se manifiesta en una crisis climática, financiera, alimentaria, institucional, cultural, ética y espiritual. Esta crisis nos señala que estamos viviendo los últimos días del capitalismo y de un desenfrenado consumismo; es decir, de un modelo de sociedad donde el ser humano pretende ser superior a la Madre Tierra, convirtiendo a la naturaleza en un objeto de su despiadado dominio depredador. […] Hermanas y hermanos, dirigentes del Abya Yala, de América y del mundo, como pueblo y como fuerzas sociales tenemos una enorme responsabilidad: salvar el planeta para salvar la vida y la humanidad; por eso agradecemos su presencia en este día histórico del Solsticio de Verano, inicio del tiempo del Pachakuti.[34]

En este manifiesto, Morales propuso "diez mandatos para enfrentar al capitalismo y construir la cultura de la vida", entre los cuales estaba el de "Descolonizar nuestros pueblos y nuestras culturas para construir el socialismo comunitario del vivir bien". A continuación, abordaremos con más detalle la voluntad de descolonizar la historia que acompañó la espera de un cambio global en 2012.

UN MILENARISMO DECOLONIAL ANTE LA CRISIS DEL FUTURO: SOÑAR CON OTRO PASADO…

Las vías del rumor no son totalmente impenetrables. Si bien los rumores se alimentan de las aportaciones dispersas de locutores múltiples, el profesor de historia del arte mexicano-americano y líder New Age, José Argüelles, puede ser considerado como el padre del rumor trasnacional del 21 de diciembre de 2012. No sólo es el primero en haber asociado esta fecha con el inicio de una nueva era planetaria (1987), sino que he notado que los discursos sobre el 2012 que encontré entre mis interlocutores de Tulum y en fuentes mediáticas convergen con los diferentes elementos de la teoría de Argüelles, aunque no lo citen y aunque no lo hayan leído. Para empezar, están en línea con su posicionamiento político. En efecto, Argüelles[35] alentaba la abolición del dinero, culpaba a la Iglesia católica por haber desarmonizado el planeta y se posicionaba en contra de algunos presidentes: describía a Carlos Salinas de Gortari como un "peón del G-7 educado en Harvard" y lo acusaba de haber asesinado a Luis Donaldo Colosio, mientras que acusaba a George Bush de un complot destinado a ubicar al G-7, y sus políticas monetarias, al mando del control político del mundo.[36] Según una entrevista realizada con su exesposa, Argüelles incluso hubiera predicho el levantamiento zapatista de 1994,[37] lo que incita a calificar su posicionamiento

político de altermundialista. De hecho, Argüelles constataba la eficiencia de las meditaciones sincronizadas que organizaba a través del planeta con el objetivo de abrir el paso a la nueva era, en los eventos de la actualidad política y económica: por ejemplo, interpretaba una caída histórica de la bolsa de Nueva York y el fin de la Guerra Fría como algunos resultados de la Convergencia Armónica de 1987.[38]

Ya nos hemos extendido en la parte anterior sobre la dimensión política del rumor del 2012. Lo que me importa mostrar aquí es que las preocupaciones contemporáneas de las cuales derivan estos posicionamientos políticos parecen estar en el origen del interés de Argüelles por el calendario maya. En efecto, *El factor maya: un camino más allá de la tecnología*,[39] la obra más famosa de Argüelles en la cual expone su versión del calendario maya y su utopía post-2012, no empieza por dar elementos de la historia maya prehispánica, sino por exponer consideraciones pesimistas sobre la situación mundial contemporánea y hacer una crítica virulenta de la ideología del progreso, que es perceptible desde la segunda parte de su título. He aquí la primera frase:

> Desde el triunfo del racionalismo y de la Revolución Industrial del siglo XVIII, siempre ha sido una verdad institucionalizada el que la ciencia moderna representa el pináculo de los logros humanos. Esta creencia es la piedra angular de la doctrina del progreso material y tecnológico. Virtualmente es inconcebible la noción de que pudo haber existido una ciencia más avanzada que la prevaleciente. Y que de todos modos prevalece en cada aspecto de la civilización industrial global. Sin embargo, ha llegado el momento en que lo racionalmente inconcebible puede ser la única solución que queda, o que ofrezca seguridad en el paso más allá del pérfido ataco violento del militarismo nuclear, y del envenenamiento del medio ambiente que ahora amenaza la existencia de este planeta.[40]

Así, Argüelles empezó su libro sobre el calendario maya culpando a la creencia en la superioridad de la "ciencia occidental" y al paradigma evolucionista que la fomentó por haber tenido consecuencias devastadoras para el planeta y llevado a la humanidad a un callejón sin salida. Parte de este contexto alarmante para invitar a relativizar la superioridad de la "ciencia occidental" y a revalorizar otros saberes, que aparecen como el último recurso que tenemos para salvar al planeta. La coincidencia entre este análisis de Argüelles y la impresión de estar viviendo una época decadente expresada por mis interlocutores de Tulum es asombrosa. De hecho, varios investigadores en ciencias sociales han mostrado que desde mediados de los años ochenta (alrededor de la catástrofe de Chernóbil), esta impresión se ha

vuelto un fenómeno social compartido por la mayoría de los contemporáneos. Entre ellos, el historiador François Hartog propuso la expresión “crisis del futuro” para nombrar la incapacidad de los contemporáneos para concebir un futuro que no sea una catástrofe amenazante o una continuidad decadente.[41] Anthony Giddens explicaba esta situación por la evolución rápida de las técnicas, que han hecho de la crisis un estado recurrente, así como por la aparición de nuevos riesgos, como el de una guerra de destrucción masiva, de una catástrofe ecológica o de un colapso de los mecanismos económicos de gran amplitud.[42] Por todas estas razones, nuestra percepción del mundo se habría vuelto apocalíptica. Por su parte, Arjun Appadurai insistía en la responsabilidad de la ciencia económica en el oscurecimiento de nuestra percepción del futuro, que hoy es dominada por la incertidumbre.[43] En efecto, además de haber hecho del riesgo su concepto central, la ciencia económica se ha convertido en una fuente de riesgo preponderante. Christophe Bouton también abundaba en este sentido al mostrar que, junto con las nuevas tecnologías de comunicación, el imperativo de productividad relacionado con la economía neoliberal fomentó el surgimiento de una temporalidad de la emergencia, que permea todos los ámbitos de la vida. Consideraba esta temporalidad de la emergencia y sus normas sociales de rentabilidad a corto plazo como el factor principal de la “esclerosa del horizonte de espera” que estamos viviendo.[44] Si relacionamos esta reflexión con la propuesta de Michel-Louis Rouquette de concebir el rumor como una solución aportada colectivamente a un problema mal definido,[45] podemos suponer que el éxito trasnacional del rumor del fin del calendario maya se debe al hecho de que se presentó como una solución a “la crisis del futuro” que estamos sufriendo a nivel global.

Portada del blog de José Arguelles: lo retrata junto con su esposa, una imagen borrosa del planeta Tierra convertida en pirámide, y símbolos de su versión del calendario maya, el calendario "trece lunas", cuyo principio es "el tiempo es arte"
(Fuente: "tortuga1320.com")

Para regresar al análisis sociohistórico expuesto por Argüelles en la cita anterior, quisiera destacar que él responsabilizaba a la clasificación evolucionista de saberes de la crisis del futuro actual; hipótesis que me parece sumamente interesante. En efecto, mientras que consideramos haber alcanzado un estado de modernidad, que es el propósito y el fin del paradigma evolucionista, la concepción lineal del tiempo que sostiene el paradigma evolucionista sigue siendo nuestro modo privilegiado de lectura de la historia, de tal forma que la noción de modernidad sigue monopolizando nuestra concepción del futuro a pesar de que consideremos haberla alcanzado. Esta contradicción se traduce en la impresión difusa de enfrentarse a un porvenir atascado, de haber llegado al fin de los tiempos, o al "fin de la historia" en los términos de Francis Fukuyama.[46] Impresión que es tangible en el uso común del prefijo "pos(t)" cuando se trata de definir nuestra época: "posmoderna", "posindustrial", "poscolonial", etcétera. En el prólogo *La sociedad del riesgo,* Ulrich Beck comentaba esta tendencia:

> El objeto de este libro es el discreto prefijo "post". Es el término clave de nuestra época. Todo es "post". Ya hace un tiempo que nos acostumbramos a la era "*post*-industrial". Y el término sigue teniendo sentido para nosotros. En cambio, cuando hablamos de "*post*-modernidad", todo se vuelve borroso. En la penumbra conceptual del *después*-Lumières, todos los gatos son grises. El prefijo "post" es la palabra mágica de la perplejidad varada en la moda. Remite a un más allá al cual no sabemos dar un nombre, y queda prisionero de realidades que nombra *mientras* las niega, prisionero del ya conocido. *Pasado más post* —ésta es la fórmula de base que nos sirve para reaccionar, en nuestra incomprensión platicadora, fanática de nociones, ante una realidad que parece dislocarse.[47]

En esta coyuntura adoptar una concepción cíclica del tiempo, como la del calendario maya, puede parecer como una alternativa para escapar de la impresión de estar alcanzando un "fin de la historia" que se prolonga indefinidamente, como resultado de una percepción lineal del tiempo. Así que el rumor del 2012 puede haberle aparecido a muchos contemporáneos como una mano tendida para escapar de un camino único hacia el progreso, que se ha convertido en un callejón sin salida. Además, la expectativa del fin de un ciclo abre la posibilidad de un nuevo inicio, en el cual se puede proyectar un futuro de tipo milenarista, con el horizonte abierto y el imaginario utópico que implica. En paralelo, "el tiempo maya" promovido por Argüelles

se presenta como un remedio para resolver el rasgo determinante de la crisis que atravesamos: la "temporalidad de la emergencia",[48] que Jean Chesneaux ya señalaba en el 1996 y que Claude Dubar describía de la forma siguiente:

> El individuo de la crisis es un hombre apurado, que nunca tiene tiempo suficiente para hacerlo todo. [...] La presión del tiempo-parámetro provoca perturbaciones del tiempo-compañero (Chesneaux). El imperativo de Benjamín Franklin, el tiempo es dinero, nunca ha sido más cierto y el "trabajar más para ganar más" es una variante reciente de aquello. ¿Se debe hablar como los filósofos críticos de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Habermas, etc.) de la hegemonía de la razón "instrumental, calculadora y optimizante" relativa a "la actitud técnica"? Según ellos, "la expansión del tiempo objetivo" amenaza cada vez más el mundo de la intersubjetividad y el reconocimiento mutuo que es el ideal democrático. La crisis actual del tiempo sería una "crisis política y moral", consecuencia de la hegemonía del tiempo objetivo que coloniza "los mundos vividos" de los individuos".[49]

Es interesante poner esta cita en resonancia con la doctrina de Argüelles, en el sentido de que ambas relacionan la temporalidad de la emergencia con la ideología de la razón instrumental y de la economía capitalista donde "el tiempo es dinero". En efecto, Argüelles preconizaba el principio "el tiempo es arte", que asociaba al calendario maya y que oponía al principio "el tiempo es dinero", que vinculaba al calendario gregoriano. De hecho, la temporalidad "natural" del calendario maya promovida por Argüelles implicaba renunciar al descuento de las horas y de los minutos para restaurar la variación día-noche como unidad de tiempo más breve, medidas que pueden aparecer como formas para salir de la temporalidad de la emergencia y del imperativo de productividad que le dio la luz. En Tulum, he tenido la oportunidad de asistir a la implementación de esta modalidad de gestión temporal en el marco de un festival de preparación a la nueva era organizado por una comunidad new age, cuyo líder es un seguidor de Argüelles: era necesario estar presente al iniciarse los talleres en vez de confiar en horarios establecidos, y se valorizaba la "sincronicidad" (por ejemplo, cuando uno llegaba de casualidad justo al iniciarse un taller). El principio de "sincronicidad", que va de la mano con la renuncia al uso del reloj, está en el centro de la doctrina de Argüelles, cuyo calendario pretende permitir sincronizarse con la energía cósmica del día; de hecho, su calendario también se nombra "sincronómetro". En este mismo festival, también he podido observar a ciertos participantes burlándose de la figura del ejecutivo apurado, con su reloj en la muñeca. En esto, parecían coincidir con la afirmación de Bouton de que: "el presente vivido en

estado de emergencia es todo lo contrario del instante feliz del 'carpe diem', es un presente penoso, estresante, un presente despreciado del cual queremos deshacernos lo más pronto".[50] Así que la doctrina de Argüelles se presenta como una herramienta ideológica para implementar una lucha en contra de la "hegemonía del corto plazo"[51] y sus consecuencias devastadoras en términos ecológicos, temporales y sociales.

En esta lucha, la temporalidad es el arma. En efecto, Argüelles veía los calendarios como herramientas ideológicas poderosas. Consideraba que la temporalidad del calendario gregoriano (el que usamos) era irregular y arbitraria y que, por tanto, fomentaba el materialismo y la destrucción. Por tanto, consideraba que el mundo había entrado en un ciclo de desarmonía con la Conquista de América y la imposición correlativa del calendario gregoriano por la Iglesia católica. Y creía que sólo el regreso a la temporalidad "natural" del calendario maya sería capaz de restaurar la paz y la armonía entre los humanos, la naturaleza y el cosmos:

> Nuestra investigación sobre la experiencia de vivir los ciclos temporales mayas nos ha preparado para darnos cuenta de inmediato del profundo error del tiempo mecánico. Basado en la división en doce partes de un círculo en el espacio, el reloj mecánico tiene la misma raíz que el calendario gregoriano de doce meses (1582): Babilonia, a donde los sacerdotes de las calendas sustituyeron una división del espacio por una medida de tiempo y crearon el primer calendario de doce meses. Era totalmente obvio para nosotros que la institucionalización de este error en el tiempo, agravado por milenios, estaba ahora sumergiendo la humanidad apresuradamente en una catástrofe biosférica. Era también obvio para nosotros que sólo la humanidad está siguiendo esta frecuencia temporal errónea 12:60, y que sólo la humanidad, a través del uso de este medio erróneo, el dinero y la filosofía implacable del "tiempo es dinero" está destrozando el planeta —y rehusando de hacer hincapié o de asumir esta responsabilidad. La solución inmediata era regresar a una frecuencia temporal natural. Primer paso: cambiar los calendarios, reemplazar el ilógico calendario gregoriano por el calendario biológicamente pertinente de trece lunas, 28 días por luna.[52]

Para cumplir con su objetivo de generalizar el uso del calendario maya a escala planetaria, Argüelles ha implementado varios proyectos. A inicios de los noventa organizó la distribución de miles de calendarios gratuitos a través de México y América Latina, con la ayuda financiera del antiguo presidente mexicano Luis Echeverría, a quien había logrado convencer.[53] En 1994, lanzó el "Movimiento de paz mundial para el cambio al calendario trece lunas", y en 2000 creó la Fundación para la Ley del Tiempo. También organizó varios Congresos Planetarios (1996 en Brasil, 1997 en Japón, 1999 en Costa

Rica), y envió su propuesta de calendario a la ONU y al Vaticano.[54] Así que en la perspectiva argüellana, la promoción del calendario maya constituye una verdadera forma de activismo político. Por tanto, sus seguidores se esfuerzan por difundir su uso, como Timoteo (un hotelero portugués en sus años 30 y líder de una comunidad New Age de Tulum), que explicaba en un taller sobre el "calendario maya":

> Nos identificamos, de alguna forma, con la imagen del tiempo que tenemos. Cuando estamos en ciudades grandes, que usamos un reloj, de alguna manera, esta forma de ver el tiempo nos condiciona, nos hace quienes somos… Porque los números de los calendarios están asociados de tal manera que producen una cierta frecuencia, y la gente conectada a la misma frecuencia hace que se vuelva real. Esto es la conciencia: si creo en el amor, el amor crece.

Por otra parte, el proceso que ha permitido a ciertos contemporáneos tomar el rumor de fin del calendario maya como una oportunidad para abrir el futuro, ha pasado por un amplio esfuerzo colectivo de reescritura y de descolonización de la historia global. En efecto, en Tulum noté con sorpresa que, fuera de los círculos argüellanos, numerosos interlocutores coincidían con el desglose argüellano de la historia global: ubicaban el inicio de nuestra era con la Conquista de América, y la asociaban a la violencia y el materialismo. También me di cuenta de que las diferentes versiones del rumor del 2012 tienen otro rasgo en común, aparte de criticar el mundo actual: todas insisten en el alto nivel de sofisticación de los saberes precolombinos e incitan a revalorarlos. Al igual que la doctrina de Argüelles, desacreditan la idea de superioridad de la ciencia "occidental" sobre las ciencias precolombinas, y cuestionan el esquema evolucionista de ordenamiento de los pueblos del mundo. Cabe destacar que, al hacer esto, destituyen de su autoridad la noción de modernidad, que es responsable de la clausura de nuestra visión del futuro (como lo vimos en párrafos anteriores). También cabe notar que la simple constatación del hecho de que muchos hayan creído en el advenimiento de una conmoción que habría sido predicha por los antiguos mayas y no por la ciencia "occidental", demuestra una pérdida de confianza en la segunda y de un incremento de la credibilidad de la primera. De hecho, de haber ocurrido la conmoción esperada, se habría aportado la prueba de la superioridad de un saber precolombino sobre la "ciencia occidental", cuya supremacía es el fundamento de la partición de los pueblos del mundo entre civilizados y primitivos, y luego entre países "desarrollados" y países "en vía de desarrollo". Así que el rumor del 2012 puede ser visto como un síntoma de la desacreditación masiva de ciertos paradigmas,

instituciones, valores y representaciones de los pueblos del mundo que hemos heredado de la colonización europea y de la época industrial.

Este proceso de desacreditación de las ideas eurocentristas se acompaña de un movimiento de revaloración de las civilizaciones que se desarrollaron antes de la ola de colonización europea que empezó en el siglo XV. En efecto, los programas televisivos sobre el 2012 insisten en la sofisticación de los saberes precolombinos, al presentarlos como subestimados, mientras que enfatizan la incapacidad de "la ciencia moderna" y de la "racionalidad occidental" para explicar los logros precolombinos (como la construcción de las pirámides).[55] Asimismo, los discursos sobre el 2012 que colecté en Tulum abundan en el sentido de la exhortación de Argüelles a reconsiderar urgentemente el nivel científico de la cultura maya, cuya "ciencia estaba mucho más adelantada que la nuestra".[56] Por ejemplo, Paulino afirmaba que el calendario maya es "el más exacto que conocemos". Por su parte, León (un guía turístico originario de Querétaro en los 30 años), justo después de haberme confiado que esperaba una nueva era para el 2012, empezó a hablarme de un descubrimiento de glifos mayas en unas grutas de Guatemala y Costa Rica que, según él, eran prueba de que "los mayas sabían escribir antes que los europeos": decía que estos glifos estaban acompañados de dibujos de mamuts datados de una época en la que "Europa todavía estaba en la prehistoria", y opinaba que este descubrimiento no había hecho ruido porque "nadie quiere admitir que los mayas sabían escribir antes que los europeos".

Al examinar con atención las teorías pseudohistóricas que apoyan la creencia milenarista en el 2012, me di cuenta de que tienden a suponer lazos y alianzas entre civilizaciones antiguas: dispersas por el mundo (Mesoamérica, Perú, India, Egipto, Isla de Pascua). A pesar de que daten de épocas distintas, estas teorías recurren al anacronismo para considerarlas como contemporáneas las unas de las otras. Plantean que estaban vinculadas entre sí por lazos genealógicos, asuntos de movilidad, contactos interculturales, conexiones energéticas, o por alineamientos (entre sus pirámides y estrellas) que supuestamente acreditarían que estaban en contacto con una misma fuente de información cósmica. Por ejemplo, el documental *La isla apocalíptica* de History Channel postula la presencia de antiguos mayas en una isla chilena, y el documental *La revelación de las pirámides* supone que diferentes civilizaciones construyeron sus monumentos de forma que estén alineados entre sí y con ciertas estrellas. Por su parte, León me compartió una teoría, que recuerda la de Alice Le Plongeon de 1902, según la cual, al hundirse la Atlántida, algunos atlantes

migraron hacia el continente vía la península de Yucatán, donde desarrollaron la cultura maya, antes de dispersarse hacia los cuatro rincones del mundo, dando luz a las civilizaciones de las pirámides de Perú, Egipto y Asia. Cabe destacar que el propio José Argüelles encontraba huellas de la cultura maya en los cuatro rincones del planeta: comparaba la ciencia maya con el I Ching de China y notaba las ocurrencias del nombre "maya" en la India, en el Egipto antiguo, así como en la mitología griega. De hecho, Argüelles consideraba que los antiguos mayas eran seres galácticos, procedentes de la constelación de las Pléyadas, y opinaba que su saber tenía un valor absoluto y universal (de ahí el calificativo de "científicos" para distinguirlos de los mayas contemporáneos). Por tanto, el calendario maya promovido por Argüelles es un calendario sincrético (también llamado "calendario trece lunas") que él mismo elaboró, combinando la estructura del calendario maya con elementos del I Ching, de las runas germánicas, del Corán, del Apocalipsis bíblico, del hinduismo, del budismo, del tarot, del esoterismo, etcétera.[57] Así que cuando sus seguidores incitan a revalorar "el saber maya del tiempo", se refieren a un saber universal, cuyos elementos están dispersos entre diferentes civilizaciones anteriores al siglo XV.

Al imaginar vínculos y alianzas entre civilizaciones antiguas dispersas en el planeta, para las cuales fomentan la fascinación, las reconstrucciones pseudohistóricas que acompañan el rumor del 2012 dibujan una geopolítica literalmente altermundialista, que aparece como un contra-modelo social de escala global: era de espiritualidad versus era materialista, era ecológica *versus* destrucción de la biósfera, era del verdadero saber *versus* edad de la equivocación, meritocracia y justicia *versus* corrupción e injusticias. Además, con base en la temporalidad cíclica del calendario maya, las creencias milenaristas que van de la mano con estas teorías profetizan el regreso de la configuración —astronómica, demográfica, energética— que habría visto prosperar éstas antiguas potencias "del Sur". Así, Daniel Pinchbeck tituló su libro *2012: El Retorno de Quetzacóatl*[58] y José Argüelles anunciaba el retorno de "los Antepasados, los grandes Bodhisattvas y los santos, los mayas que han regresado, nuestros más profundos Seres internos".[59]

El hecho que estas teorías apelen al retorno de una edad antigua como si fuese la solución milagrosa a todos los problemas contemporáneos, entra en resonancia con el concepto de "retrovolución", inventado por Jean-Loup Amselle para referirse a la multiplicación de movimientos que buscan en el pasado un remedio a los males de nuestro tiempo.[60] La reflexión desarrollada por François

Hartog sobre el presentismo es interesante al respecto.[61] En efecto, éste hacía notar que paralelamente a la pérdida de autoridad del futuro que ha resultado del fin de la ideología del progreso, se ha desarrollado una memoria museificada al servicio de las necesidades contemporáneas. Consideraba —después de Pierre Nora—, que la multiplicación actual de las memorias colectivas e individuales es el resultado de los esfuerzos que desplegamos para intentar conectarnos con el pasado, en una coyuntura en la cual nuestra relación con el pasado se caracteriza por la discontinuidad, como consecuencia de la aceleración del tiempo y de la dispersión de las comunidades vinculada a la globalización. Por tanto, Hartog interpretaba la ola patrimonial como un recurso ante la crisis temporal que estamos atravesando, la cual se caracteriza por un presente omnipresente que coloniza tanto nuestra visión del futuro como nuestra visión del pasado.[62] Mientras que la temporalidad de la inmediatez y de la emergencia nos haría incapaces de ver el futuro como un horizonte abierto, tenderíamos a buscar alternativas y recursos de legitimación en el pasado, lo que nos llevaría a hacer un uso instrumental de la historia, para fabricar memorias al servicio del presente. Cabe destacar que este proceso de explotación del pasado también es alentado por la economía capitalista posindustrial, que tiende a enriquecer elementos del pasado —principalmente al asociarlos con relatos— en lugar de producir cosas nuevas.[63] Esta tendencia a poner el pasado al servicio de intereses actuales es muy visible en las teorías pseudohistóricas asociadas al rumor del 2012, que instrumentalizan las civilizaciones antiguas a tal grado que muchas veces las presentan como si estuvieran integradas por ancestros benefactores que hubieran pasado su vida preocupándose por nosotros, los contemporáneos. En efecto, suelen difundir la idea de que las civilizaciones antiguas realizaron sus obras arquitectónicas más espectaculares no para su propio uso o gusto, sino para avisar a las generaciones actuales del advenimiento de una catástrofe o de una nueva era. De la misma forma, tienden a presentar las escrituras antiguas como si nosotros los contemporáneos fuéramos los principales destinatarios de los mensajes que transmiten. Así, durante una ceremonia new age que tuvo lugar en el sitio arqueológico de Tulum, Josie (camarista en sus años 40 años, originaria de la Ciudad de México) declaraba, apuntando a los monumentos: “Nuestros ancestros no han construido esto para ellos. Lo han construido para nosotros, para la humanidad. Lo construyeron pensando en el futuro, para que personas como Miguel puedan ser mejores”. Por su parte, inspirándose de la teoría de John Major Jenkins en el bestseller *Maya Cosmogenesis 2012*,[64] Timoteo (*cf.*

párrafos anteriores) contaba a un nutrido grupo de asistentes a un festival de preparación a la nueva era, que los mayas calcularon un alineamiento cósmico para el 21/12/2012 y que:

> ¡crearon su calendario a partir de esta fecha en el futuro! […] Lo que es seguro, es que los mayas quisieron ser guías, y difundir este saber del tiempo. Hace 26 mil años que esperan esta fecha. ¡Créanme, 26 mil años es mucho! ¡Y nosotros tenemos la suerte de estar apenas a dos días de esta fecha!

A través de este juego con la temporalidad, de este placentero uso del anacronismo, los locutores de estas teorías proceden a una inversión simbólica de su fascinación por las civilizaciones antiguas: en un movimiento increíblemente obvio de identificación proyectiva, imaginan que los mayas hubieran querido vivir en nuestra época, mientras que ellos son los que sueñan con vivir en la época de los mayas, que idealizan como de apogeo cultural y espiritual, a la cual invocan para el retorno. Además, al presentar nuestra época como si fuera el centro de interés de las civilizaciones precolombinas y como la razón de ser de sus obras, estos locutores denotan de una actitud cronocentrista que les permite verse como sus descendientes y, por tanto, ubicarse del lado bueno del tablero colonial. Así, mi investigación sobre el rumor trasnacional de “fin del calendario maya” ha revelado que la instrumentalización de la referencia a ciertos pueblos precolombinos y la reescritura correlativa de su historia constituyen estrategias de reivindicación altermundialista, características de nuestra época presentista.

Línea del tiempo realizada por Argüelles que pretende demostrar a la vez la dimensión evolucionista de su versión de la historia mundial y su creencia en la naturaleza alienígena de los mayas
(Fuente: "13lunas.net")

A MANERA DE CONCLUSIÓN: HERENCIAS Y CONTRADICCIONES DEL RUMOR DEL FIN DEL CALENDARIO MAYA

No es la primera vez que la referencia a los antiguos mayas ha sido puesta al servicio de intereses exógenos. El arqueólogo John Hoopes señalaba que "Desde una perspectiva occidental, siempre ha sido 'Nueva Era' cuanto se piensa en los antiguos mayas".[65] En efecto, las Américas fueron "descubiertas" en un periodo en que el Viejo Mundo pasaba por una crisis moral y social, en el cual era común creer en la inminencia de un milenio anunciado en el apocalipsis. Así, Armand Mattelart contaba que Colón se creía profeta, destinado a liberar la tumba de Cristo gracias a la riqueza de las Indias, y que Bartolomé de las Casas viajó hacia las Américas con la esperanza de transferir la Iglesia católica al Nuevo Mundo cuando el Viejo Mundo fuera barrido por una invasión turca.[66] Probablemente porque su descubrimiento era reciente y su otredad extrema, se imaginaba que el continente americano sería el lugar del nuevo inicio. De ahí la asimilación de Tenochtitlan a la ciudad santa de Jerusalén y la dificultad de los historiadores para distinguir el contenido informacional del contenido

mítico-bíblico en las fuentes coloniales.[67] Hoopes mostraba que la proyección de un imaginario milenarista sobre los mayas continuó después en los trabajos de varios académicos del siglo XIX: Kingsborough para quien los mayas eran una tribu de Israel, Brasseur de Bourbourg quien especuló conexiones entre el mundo maya y la Atlántida, Le Plongeon quien asumió lazos entre los pueblos de Yucatán, de Egipto, la Atlántida y la masonería, Donnelly quien presumió el origen atlante de todas las civilizaciones en una versión catastrofista de la historia antigua.[68] En el siglo XX, algunos mayistas reconocidos como Forstëmann y Morley han seguido asociando la noción de pueblo escogido y ciertas teorías escatológicas con la civilización maya, antes de convertirse en fuentes de inspiración para algunos teóricos de la contracultura, como William Burroughs, entre otros. Cabe destacar que estas referencias han sido citadas por José Argüelles en la obra que impulsó el fenómeno 2012: *El factor maya*. Así que podemos ver el rumor del 2012 como la reactivación de un milenarismo cristiano antiguo, que tomó formas más religiosas o más secularizadas según las épocas.

Sin embargo, en este artículo, me esforcé por mostrar la especificidad del rumor del 2012, que ha sido inédito en muchos aspectos: por su amplia recepción por un público extremadamente numeroso y diverso, por la democratización y la masificación de sus medios de difusión, por su importante reapropiación popular a nivel trasnacional, por la coyuntura socio económico-política y la percepción temporal singular que propiciaron su éxito, y por los mensajes políticos que se han expresado a través de él.

Respecto a este último punto, quisiera cerrar este artículo con una breve reflexión que parte de la pregunta, ingenua dirán unos: ¿por qué, una vez más, a pesar de haber movilizado a un gran número de personas y de haber suscitado anhelos intensos de cambio, la nueva era tan esperada no ha llegado? No pretendo hacer un listado de las razones coyunturales —y mucho menos científicas— que jugaron en contra de una alteración radical del orden mundial el 21 de diciembre de 2012. Lo que me propongo hacer es señalar una contradicción interna a las teorías del 2012, que cancela toda posibilidad de éxito de las expectativas milenaristas que respaldan. Esta contradicción es la siguiente: mientras que estas teorías cuestionan en apariencia el ordenamiento evolucionista de los pueblos del mundo, recurren profusamente al vocabulario evolucionista, que es necesario para su argumentación. Para empezar, es el esquema evolucionista de desarrollo humano el que dota a las civilizaciones ancestrales del aura de misterio que fascina a los locutores de estas teorías: en el caso de

las pirámides, es la paradoja entre la sofisticación de la arquitectura y el nivel técnico bajo de sus constructores lo que fomenta la fascinación para estos monumentos. Luego, para dar sentido a la posibilidad de que estas sociedades hayan alcanzado tal nivel de desarrollo, las teorías que sustentan el rumor de 2012 suponen que éstas estuvieron en contacto con fuerzas cósmicas superiores, que descendían de atlantes o que eran extraterrestres. Así que, apenas puesta en duda la linealidad del esquema evolutivo, estas teorías anulan el valor de su propia crítica al suponer intervenciones sobrenaturales. ¡Como si la hipótesis del origen extraterrestre fuera más creíble que la idea de que estos pueblos antiguos hayan podido inventar técnicas que desconocemos, lo que sí cuestionaría el esquema evolucionista de desarrollo técnico!

Pero estas teorías van todavía más allá en la reafirmación del paradigma evolucionista: explican los logros de las civilizaciones antiguas por su alto nivel de desarrollo espiritual,[69] reproduciendo la asociación evolucionista entre sociedades antiguas y espiritualidad por un lado, y sociedades modernas, racionalidad y materialismo por el otro. Además, al imaginar una edad de oro pacífica y estable, sugieren que los pueblos precolombinos entraron en el movimiento de la historia con la colonización europea. Así que el estudio del rumor de 2012 demuestra que el paradigma evolucionista todavía constituye un rasgo determinante del imaginario global. Muestra que, junto con la crisis del futuro, la inhabilidad de los locutores del rumor del 2012 para emanciparse de las categorías evolucionistas les ha impedido oponer a la "modernidad" otra cosa que su corolario, la "tradición", que buscaron en la imagen idealizada del antiguo pueblo maya. En este aspecto, el rumor de "cambio de ciclo maya" puede ser visto como una "retrovolución".[70]

De esta manera, mi investigación sobre el rumor del 2012 reveló el increíble dinamismo de una sociedad global deseosa de apoderarse de su futuro, a la vez que evidenció la incapacidad contemporánea para inventar categorías nuevas para concebir un futuro que no sea post historia[71] ni prehistoria, y que pueda permitirnos pasar de la utopía fantasmagórica a su materialización en un proyecto sociopolítico realizable.

BIBLIOGRAFÍA

Aldrin, Philippe, *Sociologie politique des rumeurs*, Presses Universitaires de France, París, 2005.

Amselle, Jean-Loup, *Rétrovolutions*, Stock, París, 2010.
Appadurai, Arjun, *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*, Verso, Londres, 2013.
Argüelles, José, *El factor maya. Un camino más allá de la tecnología*, Ediluz, México, 1987.
____, *The Mayan Factor. Path Beyond Technology,* Bear & Company, Santa Fe, 1996.
Balandier, Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Presses Universitaires de France, París, 1955.
____, *Anthropologie politique*, Presses Universitaires de France, París, 1967.
Bauman, Zygmunt, *Liquid Life*, Blackwell, Oxford, 2005.
Beck, Ulrich, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Aubier, París, 2001.
____, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, Aubier, París, 2004.
Bensa, Alban y Eric Fassin, "Les sciences sociales face à l'événement", en *Terrain*, Núm. 38, Nanterre, marzo de 2002, pp. 5-20.
Boltanski, Luc y Arnaud Esquerre, *Enrichissement. Une critique de la marchandise*, Gallimard, París, 2017.
Bouton, Christophe, *Le temps de l'urgence*, Le Bord de l'Eau, Lormont, 2013.
Campechano Moreno, Lizette Yolanda, *El milenarismo postmoderno y su globalización. El caso del fenómeno de la profecía maya 2012 en las industrias culturales*, Tesis de Maestría en Comunicación, Universidad de Guadalajara, México, 2013.
Castellanos, Laura, "José Argüelles, l'homme qui ne verra pas la fin du monde", *Courrier international,* Núms. 1103-1104, París, diciembre de 2011.
Chesneaux, Jean, *Habiter le temps,* Bayard, Lonrai, 1996.
Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages,* Secker & Warburg, Londres, 1957.
De Certeau, Michel, *La faiblesse de croire*, Seuil, París, 1987.
Dubar, Claude, "Temps de crise et crise des temps", en *Temporalités*, Núm. 13, 2011.
Farge, Arlette, *Dire et maldire. L'opinion publique au XVIIIe siècle*, Seuil, París, 1992.
Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, Nueva York, 1992.
Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity*, Polity Press, Cambridge, 1991.
Hanegraaff, Wouter, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism*

in the Mirror of Secular Thought, State University of New York Press, Nueva York, 1998.

Hartog, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, París, 2003.

____, "L'autorité du temps", en *Études*, Núm. 411, 2009.

Hoopes, John, "A Critical History of 2012 Mythology", en *Proceedings of the International Astronomical Union: Oxford IX International Symposium on Archaeoastronomy*, Vol. 7, Núm. S278, 2011.

Jenkins, John Major, *Maya Cosmogenesis 2012: The True Meaning of the Maya Calendar End-Date,* Bear & Company, Santa Fe, 1998.

Leccardi, Carmen, "Accélération du temps, crise du futur, crise de la politique", en *Temporalités*, Núm. 13, 2011.

Mattelart, Armand, *Histoire de l'utopie planétaire: de la cité prophétique à la société globale*, La Découverte, París, 1999.

Nora, Pierre, "Le retour de l'événement", en Jacques Le Goff y Pierre Nora (Dir.) *Faire de l'histoire*, Vol. I *Nouveaux problèmes*, Gallimard, París, 1974.

Pinchbeck, Daniel, *2012: The Return of Quetzalcoatl*, Penguin, Nueva York, 2007.

Renard, Jean-Bruno, *Rumeurs et légendes urbaines*, Presses Universitaires de France, París, 1999.

Rouquette, Michel-Louis, "La rumeur comme résolution d'un problème mal défini", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. 86, Presses Universitaires de France, París, enero-junio de 1989.

Rozat, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2002.

Taguieff, Pierre-André, *La foire aux illuminés. Ésotérisme, théorie du complot, extrémisme*, Mille et une nuits, París, 2005.

Portada de un disco del programa “Sin maíz no hay país”
(Colección particular)

V

La cultura derrota a los transgénicos: genpolítica, razón cultural y luchas contra los OGM en México

RODRIGO LLANES SALAZAR
Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales-UNAM

> Rechazamos enérgicamente la siembra de maíz transgénico en México. Es un crimen histórico contra los pueblos del maíz, contra la biodiversidad y contra la soberanía alimentaria, contra diez mil años de agricultura campesina e indígena que legaron esta semilla para el bien de todos los pueblos del mundo [...] Los pueblos indígenas y campesinos son quienes han creado y mantienen este tesoro genético del maíz [...] la contaminación transgénica es una herida a la identidad de los pueblos mesoamericanos y atenta contra diez mil años de agricultura. La siembra de maíz transgénico es un ataque frontal a los pueblos originarios y campesinos y una violación a sus derechos. El maíz para los pueblos que constituimos México no es una mercancía, sino el origen de una civilización y base del sustento de las vidas y economías campesinas.
>
> Red en Defensa del Maíz,
> "¡No al maíz transgénico!" (declaración)

> Estoy muy preocupado porque en los próximos días la Suprema Corte [de Justicia de la Nación] va a decidir si autorizar o no a Monsanto la siembra de soya transgénica en mi comunidad. Si esto sucede, puede acabar con nuestro modo de vida y nuestro sustento.
>
> GUSTAVO HUCHÍM,
> apicultor maya de Campeche

En ambos testimonios en contra de los organismos genéticamente modificados (OGM) o transgénicos, encontramos la "cultura" como un elemento central en la oposición a dichos cultivos. Ya sea entendida como sinónimo de "pueblo", de "identidad" o de un "modo de vida" tradicional o "milenario", en los dos casos la cultura aparece como una poderosa razón para rechazar los transgénicos. Y vaya que ha sido poderosa. Actualmente, en México, la siembra de los dos principales cultivos transgénicos en el mundo —el maíz resistente a plagas y herbicidas, y la soya resistente a herbicidas, ambos comercializados

por la trasnacional Monsanto—, se encuentra prohibida por resoluciones de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Detrás y alrededor de dichas prohibiciones se encuentran complejas luchas llevadas a cabo por pequeños productores, comerciantes, activistas ambientalistas y de derechos humanos y académicos en contra de autoridades federales mexicanas, empresas de biotecnología, sus filiales semilleras, entre otros intermediarios. Tal parece que la cultura, o la razón cultural, derrotó a los transgénicos y a las gigantescas empresas de biotecnología trasnacionales aliadas con autoridades nacionales que los impulsan.

Los dos testimonios son una muestra también de cuando la cultura o la razón cultural se invoca como argumento en movilizaciones que han sido en gran medida judicializadas, cuyas principales batallas se dan no sólo en el campo, sino también en los tribunales. También son ejemplares de cómo los discursos de la razón cultural, generalmente impuestos por académicos, políticos o empresarios a poblaciones locales, son retomados y apropiados por activistas para sus propios fines. Y no han sido luchas menores. Un conocido activista francés, José Bové, ha considerado la batalla contra los transgénicos en México como el "centro de la lucha contra la globalización".[1]

¿Qué papel han jugado la cultura o la razón cultural en la lucha en contra del maíz y la soya transgénicos en México? En este capítulo ensayaré algunas respuestas a dicha interrogante. Para ello, es preciso dedicar antes unas palabras sobre el tema de los transgénicos y la biotecnología, los cuales juegan un papel central en el capitalismo y en la vida sociocultural contemporánea.

Los promotores de los OGM en el campo de la agricultura argumentan que este tipo de cultivos no sólo aumentará la productividad agrícola, sino que, frente al crecimiento demográfico mundial y el cambio climático, constituyen una alternativa sustentable e implican un menor uso de fertilizantes, pesticidas y herbicidas en comparación de las prácticas agrícolas convencionales.[2] Así, los transgénicos también constituyen un ejemplo de cómo se utiliza a la ciencia como un recurso para imponer patrones en la producción económica.

Sin embargo, los OGM no sólo son un asunto "técnico" o "científico". O, dicho de otro modo, la técnica y la ciencia nunca son fenómenos libres de relaciones de poder, de significados culturales y de elementos ideológicos.[3] Los OGM, como cualquier elemento técnico, no existen en el vacío, sino que operan en contextos socioculturales específicos habitados por actores con visiones particulares sobre la ciencia, la tecnología, la economía y el medio ambiente, así como con

representaciones y estereotipos culturales. En este trabajo emplearé el concepto de "genpolítica" para analizar las relaciones de poder y de conocimiento presentes en actividades de desarrollo agroindustrial y en los campos de batalla en torno a los OGM. Como han advertido diversos críticos de las políticas de "desarrollo", éste suele presentarse como un asunto meramente técnico, libre de ideologías y, al hacerlo, encubre las relaciones de poder, los intereses económicos y las visiones particulares del mundo de los grupos de poder.[4] También utilizaré la noción de "razón cultural" para explorar las prácticas de rechazo y resistencia a los OGM en el capitalismo contemporáneo a partir de las tesis sobre la cultura como un "recurso"[5] que puede ser movilizado políticamente y de los planteamientos sobre la "politización de la cultura".[6]

Si bien en México, como en muchos otros países —especialmente en la Unión Europea y algunos del "Sur Global", como Brasil, Sudáfrica e India— existe un ferviente rechazo por parte de ciertos sectores de la sociedad hacia "los transgénicos" en general, los focos del campo de batalla —como vimos en los testimonios al inicio de este texto— han sido principalmente dos: el maíz resistente a pesticidas (maíz Bt) y la soya tolerante a herbicidas (Soya Rr), ambos cultivos desarrollados por la empresa Monsanto. Otros cultivos transgénicos, como el algodón o la canola, han despertado menos encono. ¿Por qué el maíz y la soya transgénicos han sido objeto de controversias y han tocado fibras sensibles entre sectores politizados en México? En este ensayo deseo demostrar que la razón cultural es una gran parte de la explicación del rechazo y de la movilización en contra de los transgénicos.

En la primera parte de este trabajo desarrollaré el concepto de "genpolítica" para abordar elementos de poder e ideológicos en torno a los OGM en México. En el segundo apartado trataré la cuestión de la razón cultural presente en el rechazo y la resistencia en contra de los transgénicos en México, particularmente en los casos del maíz y la soya. Finalmente, en la última sección esbozaré algunas de las relaciones contradictorias entre la genpolítica y la razón cultural en el campo de los transgénicos en México.

SOBRE LA GENPOLÍTICA

A través del concepto de "genpolítica" pretendo destacar diversos aspectos de los OGM como un fenómeno sociocultural y, sobre todo, político. El término alude y tiene cierto parentesco con las categorías

del filósofo francés Michel Foucault, quien analizó cómo proyectos que prometían la emancipación y la liberación del hombre, como la Ilustración o el psicoanálisis, encubrían también relaciones de poder. Sin embargo, el concepto de genpolítica también presenta diferencias importantes con la analítica de Foucault, tal como explicaré más adelante.

Foucault empleó la categoría de "biopoder" para analizar la forma en que el poder actúa sobre la vida misma, particularmente en el contexto de la Revolución Industrial y la explosión demográfica en Europa. De acuerdo con Foucault, el biopoder tiene dos expresiones: 1) la "anatomía política" del cuerpo individual, es decir, la manera en la que el poder "disciplina", a través de los centros de encierro, los cuerpos de los individuos para volverlos productivos en lo económico pero dóciles en lo político. Ésta es la forma de poder que analizó en *Vigilar y castigar*. 2) La "biopolítica" que regula a las poblaciones, por ejemplo, a través del control de la natalidad y de la sexualidad, tema que abordó en su siguiente obra, *La voluntad de saber*.

La genpolítica puede entenderse, entonces, como una manifestación del biopoder: el poder actuando sobre los genes.[7] Pero ¿por qué hablar de "genpolítica"? Lejos de agregar un nombre más a la creciente lista de categorías inspiradas en la analítica de Foucault sobre el biopoder y la biopolítica, hay razones heurísticas, provenientes de la analítica foucaultiana, para utilizar el concepto de genpolítica.

La primera es el carácter "positivo" de la analítica del poder de Foucault: para el filósofo francés, el poder no sólo es negativo, no sólo "corrompe", "reprime" o "excluye", sino también "produce", particularmente, *produce sujetos*. En otro sentido el poder es también positivo: siempre va acompañado de saber, de ahí la popular expresión de Foucault sobre el binomio poder-saber.

¿Pero de qué sujetos y saberes estamos hablando? En el caso de la agroindustria, especialmente de los OGM, la genpolítica apunta hacia la construcción de un particular tipo de sujeto y de subjetividad: el *sujeto empresarial*[8] que, en el campo, se corresponde con el productor agrícola que emplea tecnología "moderna". Desde luego, no se trata de un ideal nuevo para los sujetos agrícolas; sus antecedentes pueden encontrarse, por ejemplo, en el modelo campesino "norteamericano"[9] o en las distintas promesas desarrollistas para el campo mexicano, por lo demás frustradas a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI.[10] La genpolítica promete la conversión de los agricultores de subsistencia a agricultores comerciales, tecnologizados, informados, capitalizados y competitivos en el mercado.[11]

Sin embargo, a diferencia de Foucault, para quien el poder produce sujetos sin que exista un "sujeto del poder",[12] en la genpolítica resulta fundamental la pregunta de quién manipula y corrige los códigos genéticos, para qué lo hace, y qué estrategias, dispositivos y luchas están implicadas en ello.

De este modo, la genpolítica también es geopolítica, lo que sin duda es de gran importancia. En el caso de los OGM, actualmente son seis grandes empresas, las "seis grandes" (*big six*),[13] algunas de ellas en procesos de fusión, las que controlan el mercado de las semillas transgénicas y sus paquetes tecnológicos (herbicidas y pesticidas). Con la promesa malthusiana de acabar con el hambre en un mundo cada vez más poblado, las "seis grandes" buscan difundir y vender sus semillas de soya, maíz, canola, algodón y otros cultivos transgénicos, de cuyas patentes son propietarias, en los países "en desarrollo", como México.[14] Las semillas transgénicas son así un dispositivo genpolítico móvil, que se dispersa y cuyo movimiento no resulta fácil de controlar, tal como lo ha puesto de manifiesto la controversia en torno a la dispersión de transgenes de maíz en México.

Pero las semillas transgénicas no son el único dispositivo genpolítico. Las patentes constituyen otro dispositivo clave. Si bien las semillas son móviles y se dispersan con facilidad, las patentes imponen límites: no sólo los productores se ven obligados a comprar una y otra vez las semillas transgénicas en cada temporada,[15] lo que contribuye a su "descalificación agrícola"[16] así como a una creciente dependencia con las empresas de biotecnología y a sus filiales semilleras, sino que también se imponen límites a la producción de conocimientos. Estas limitaciones son tales que el antropólogo Glenn Stone[17] ha empleado el concepto de "agnogénesis" para referirse a la producción de ignorancia en el campo de los OGM, en tanto que las patentes limitan las investigaciones independientes sobre los efectos de los OGM. De este modo, la genpolítica no es sólo un régimen de saber-poder, como lo expresó Foucault, sino también un régimen de poder-ignorancia.

El desarrollo de los OGM ha sucedido prácticamente a la par del desarrollo de los derechos de propiedad intelectual y de las patentes de seres vivos. Los experimentos pioneros en la modificación genética comenzaron a inicios de la década de los años setenta del siglo XX. A comienzos de los ochenta biotecnólogos de Monsanto y de la Universidad de Washington lograron introducir genes de bacterias a plantas en laboratorio. Hacia 1983 ya se modificaban genéticamente plantas y en 1988 China fue el primer país en sembrar un cultivo GM, el tabaco resistente a virus. Tras el famoso juicio Chakrabarty *vs.*

Diamond, se hizo posible patentar organismos en Estados Unidos.[18] Esto desató una avalancha de patentes que ha sido comparada con la fiebre del oro. Todo esto ha sucedido a la par del desarrollo de las políticas de liberación comercial de cultivos, así como de los derechos de propiedad intelectual, como la ronda de Uruguay sobre el GATT en 1994, a partir de la cual 137 países acordaron armonizar los derechos de propiedad intelectual.[19] Estos procesos continúan, como se puede apreciar en las negociaciones del Acuerdo Transpacífico de Cooperación Económica (TPP, por sus siglas en inglés).

Asimismo, si bien la analítica del poder de Foucault no está centrada en el Estado ni, de hecho, en ninguna forma centralizada del poder, lo cierto es que el Estado juega un rol crucial en la genpolítica. Una de las cuestiones clave es analizar cuál es la función particular del Estado en la genpolítica. Al respecto, uno de los conceptos clave para entender dicho papel es el de "neorregulación": en el ámbito de los OGM, el Estado no se ha "retirado", ni se encuentra "ausente", sino que más bien "regula", aunque lo haga, hasta ahora, a favor de las grandes corporaciones de biotecnología y su regulación sea más bien "débil".[20] Por ejemplo, es el Estado mexicano, de acuerdo con la "Ley de bioseguridad de organismos genéticamente modificados" de 2005, el que debe aprobar los permisos de liberación de siembra experimental, piloto y comercial de los OGM, o el que aprueba o no la declaración de zonas libres de OGM. Sin embargo, la regulación, como veremos más adelante, se enfrenta al persistente *lobbying* biotecnológico. Para citar sólo un caso, en México la industria biotecnológica se ha organizado en el Consorcio AgroBio, conformada actualmente por Bayer, Dow, Monsanto, DuPont y Syngenta, para presionar constantemente al Estado para la liberación de la siembra de OGM.[21]

Un elemento geopolítico más, sin el cual no se entiende el actual campo genpolítico en México, es que, recientemente, el auge de las llamadas "economías emergentes", especialmente los BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica) y los "tigres asiáticos" (Corea del Sur, Hong Kong, Singapur y Taiwán), con sus clases medias en expansión, han provocado una mayor demanda de materias primas, con una consecuente alza en los precios de las *commodities*. Esto, a su vez, ha motivado a los Estados nación, así como a compañías trasnacionales, a emprender proyectos extractivos en regiones ricas en recursos naturales, como América Latina.[22] Es en este contexto que encontramos una creciente demanda de maíz y soya transgénicas en América Latina, *commodities* destinadas principalmente a la producción de aceites y forraje para ganado.

LA RAZÓN CULTURAL EN EL RECHAZO Y RESISTENCIA EN CONTRA DE LOS OGM EN MÉXICO

Prácticamente desde el inicio de su liberación comercial a mediados de los años noventa, los OGM se han enfrentado con un ferviente rechazo y una enérgica resistencia. El primer gran rechazo provino de Europa, principalmente por parte de consumidores, productores y ambientalistas que advirtieron el peligro y los riesgos de lo que llamaron "*frankenfood*" (o "comida Frankenstein").[23]

Tras el cierre del mercado europeo, las empresas de biotecnología buscaron vender sus semillas y paquetes tecnológicos en los países del "Sur", principalmente en América Latina, India y Sudáfrica, con la promesa de acabar con el hambre en los países pobres. Sin embargo, la llegada de semillas transgénicas a estos países pronto desató el rechazo y la resistencia a los OGM.

Si bien los grupos anti-OGM suelen ser redes híbridas de activismo social que involucran organizaciones locales, nacionales y globales, tanto ambientalistas, defensoras de derechos humanos, académicos, productores y consumidores,[24] lo cierto es que los motivos del rechazo y resistencia contra los OGM en cada país han sido muy diversos. Por ejemplo, en la India, en donde el algodón Bt se difundió con una rapidez inédita, los activistas —con el notable liderazgo de Vandana Shiva— se pronunciaron principalmente en contra de la "globalización".[25] En cambio, en el caso de Brasil, la movilización en contra de los OGM, particularmente de la soya GM, ha sido impulsada principalmente por Vía Campesina alrededor de la cuestión de la reforma agraria.[26]

También cabe notar que, como ha observado Ian Scoones[27] para el caso de Sudáfrica, el debate sobre OGM ha estado dominado por activistas escolarizados, de clase media, que tienen redes con actores internacionales. Son principalmente estos actores, intermediarios entre productores en el campo y organizaciones internacionales, quienes han logrado posicionar el tema de los OGM como un asunto público.

México ha sido un campo de batalla genpolítico notable. No sólo ha sido uno de los primeros países en el mundo en introducir la biotecnología al campo de la agricultura. Como vimos, incluso ha sido considerado por algunos activistas el centro de la lucha contra la globalización. Revisemos la historia de esta batalla. En 1988, productores de tomate de Sinaloa solicitaron a la Dirección General de Sanidad Vegetal (DGSV) de la Secretaría de Agricultura, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentos (Sagarpa) un permiso para hacer pruebas en campo con el jitomate *Flavr Savr*, desarrollado por la empresa Calgene

para tener una maduración retardada y ser resistente a la kanamicina. En 1991 el jitomate *Flavr Savr* se liberó con fines experimentales. Desde entonces se han sembrado con fines experimentales, piloto y comerciales más de 20 cultivos gm, principalmente algodón en el norte del país y soya en el sur.[28]

Si bien los OGM en general despiertan sospechas, miedos y rechazo entre sectores de productores y consumidores, han sido dos cultivos transgénicos los que han provocado una mayor controversia en México: el maíz y la soya en la península de Yucatán.[29] En este punto cabe preguntarse: ¿por qué estos dos cultivos han producido un enérgico rechazo y han desatado una notable organización y movilización en su contra?, ¿por qué otros cultivos, como el algodón Bt, resistente a plagas, introducido en México en 1996, cuya patente también es de Monsanto,[30] no ha generado malestares ni movilizaciones similares? Un elemento clave para entender la resistencia diferenciada hacia el maíz y la soya transgénicos es la razón cultural. Aunque exista un rechazo generalizado hacia los transgénicos, la idea de que este tipo de cultivos son una amenaza a la cultura ha sido una cuestión fundamental en la batalla en contra de los transgénicos en México.

La discusión sobre el maíz Bt, modificado genéticamente para resistir al gusano barrenador europeo y no para las principales plagas en México,[31] comenzó en el país a partir de las iniciativas de desregulación de dicho cultivo en Estados Unidos en 1995,[32] si bien dos años antes investigadores del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados ya habían presentado una solicitud de permiso para experimentación con maíz transgénico.

Como se puede apreciar, la liberación de cultivos transgénicos coincidió con los procesos de liberación comercial en México, cuyo punto culminante fue la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Desde la lógica del TLCAN, México debía importar granos baratos de sus vecinos del norte y exportar mano de obra barata a dichos países. Así, tras la entrada en vigor del TLCAN, México, centro de origen y diversidad del maíz, aumentó su dependencia hacia las importaciones de maíz producido en Estados Unidos, el mayor productor y exportador de dicho cultivo. De este modo, rápidamente, México no sólo se convirtió en el segundo mayor importador de maíz de Estados Unidos, sino que también retiró los "precios de garantía" que habían estado vigentes durante 40 años, con un consecuente desplome en los precios internos del maíz (48%).[33] Por otra parte, tras la entrada en vigor del TLCAN, las importaciones de soya (procedentes casi en su totalidad de Estados Unidos) se

duplicaron, de 2.5 millones de toneladas en 1994 a 5.2 millones en 2008, haciendo de México el cuarto importador mundial de soya, y de dicho grano del que mayor dependencia alimentaria tiene México (importa 95% de su consumo).[34]

Fue en 1996 cuando se le concedió al Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo el primer permiso oficial para realizar una prueba de siembra de maíz transgénico en Tlaltizapán, Morelos.[35] Desde entonces proliferaron las solicitudes para sembrar dicho cultivo, así como las discusiones en torno a sus peligros. De acuerdo con José Serratos:

> Para algunos de nosotros las condiciones del campo mexicano con relación a la agricultura del maíz eran, y siguen siendo, diametralmente diferentes a las que prevalecen en otros países, particularmente Estados Unidos, en donde el agricultor está integrado a un sistema agrícola dependiente de todos los insumos y la semilla que venden las empresas agroindustriales. En México, 75% o más de la superficie arable dedicada al maíz está sembrada con una gran diversidad de maíces de polinización libre y semilla criolla o acriollada. Los recursos para la adquisición de insumos agroquímicos son escasos y los campesinos y productores de pequeña escala, que son los que resguardan la diversidad del maíz han sido abandonados durante casi tres décadas por la puesta en marcha de políticas públicas de corte neoliberal.[36]

Ante los argumentos de la amenaza que representa el maíz transgénico a la biodiversidad, sobre todo al hecho de que México es centro de origen, domesticación y diversidad de dicho cultivo, en 1998 la Sagarpa implementó una moratoria de facto para la liberación de maíz transgénico que comenzó a funcionar en 1999, ya que las características más comúnmente probadas del maíz Bt no ofrecían ningún beneficio particular para México. Como ha documentado Elena Lazos[37] para los casos de la Sierra Norte de Oaxaca y los valles agrícolas de Sinaloa, en dichos estados los principales problemas en el cultivo del maíz son la falta de fertilidad de suelos, los bajos precios del maíz y la falta de créditos para la producción (en el primer caso), y la sequía (en el segundo). No las plagas a las que es resistente el maíz Bt.

Pero la entrada en vigor de la moratoria coincidió prácticamente con la creación de la Comisión Intersecretarial de Bioseguridad de los Organismos Genéticamente Modificados (Cibiogem), organismo que, dejando en segundo lugar el enfoque precautorio que tenía la política de bioseguridad en México durante la década de los noventa, ha simplificado la regulación de OGM en favor de las empresas de biotecnología.[38] Así, tras las declaraciones del líder de Cibiogem, Víctor Villalobos, de que “trabajaría para dar fin a la moratoria que

impide el cultivo de maíz transgénico",[39] en 2003 se levantó la moratoria para las pruebas en campo con dicho cultivo.

Después de más de una década de polémicas en torno a la presencia de transgenes del maíz transgénico en el campo mexicano, particularmente en Oaxaca y Puebla,[40] así como de la realización de campañas en defensa del maíz por parte de distintas organizaciones, desde el 17 de septiembre de 2013 está suspendida la siembra de maíz transgénico gracias a una acción colectiva presentada por diversas organizaciones, aunque Monsanto, Syngenta, Pioneer-DuPont y Dow, junto con el propio gobierno federal, han impugnado la suspensión a través de amparos.[41]

Si bien en la lucha en torno al maíz transgénico los temas de biodiversidad y soberanía alimentaria han sido los protagónicos, también es cierto que la razón cultural ha jugado un papel fundamental. Como ha documentado Elizabeth Fitting: "los productores de maíz se presentaron como los guardianes no sólo de las variedades tradicionales de maíz, sino de las prácticas y tradiciones culturales mexicanas".[42]

De acuerdo con Fitting, la resistencia en contra del maíz transgénico ha estado acompañada de una visión romántica del campesinado mexicano, la cual, en numerosas ocasiones, oscurece las relaciones sociales e históricas en torno a la producción del maíz. Así, por ejemplo, Gustavo Esteva planteó el conflicto en términos del postulado de Guillermo Bonfil en torno al choque civilizatorio entre el México profundo mesoamericano y el México imaginario occidental. El propio Bonfil escribió en su *México profundo* que "El cultivo del maíz constituye el logro fundamental y queda ligado de manera indisoluble a la civilización mesoamericana [...] el maíz sólo sobrevive por la intervención del hombre [...] es, de hecho, una criatura del hombre. Del hombre mesoamericano. Y éste, a su vez, es el hombre de maíz".[43] El maíz, o mejor dicho, la diversidad de especies de maíz, se convirtió así en un poderoso símbolo de la nación mexicana, acaso equiparable al petróleo como símbolo del nacionalismo cardenista. Pero, a diferencia del petróleo como símbolo, la diversidad de maíces se asocia con la cultura profunda "milenaria", "mesoamericana".

De modo similar, en el "Manifiesto por la protección del maíz mexicano", publicado en *El Universal* en septiembre de 2006, se expresa que

> [...] el maíz no es sólo un bien comercial sino una de las bases de la alimentación de los mexicanos y constituye una expresión integral de la relación entre naturaleza y cultura de la cual depende la subsistencia de una gran parte de la población rural de México a través de cuyas actividades se fortalece el

tejido social de las comunidades y los pueblos.

El otro gran frente de batalla en contra de los transgénicos en México es el rechazo a la soya resistente al herbicida glifosato en la península de Yucatán. Aquí también la razón cultural ha jugado un poderoso papel en la movilización política, si bien de un modo distinto al caso del maíz.

A diferencia del maíz, la soya no es originaria de México, ni siquiera de América Latina, sino del este asiático, particularmente de China, Taiwán, Corea, Japón y Vietnam. Fue apenas en la década de 1970 cuando tuvo una mayor y decidida difusión en occidente, especialmente en países americanos como Paraguay, Canadá, Bolivia y Uruguay, pero sobre todo en Estados Unidos, Brasil y Argentina, líderes sobresalientes en la producción de toneladas de soya.[44] Por lo tanto, el argumento que sostenía la razón cultural en contra del maíz transgénico, esto es, la idea de que México es el centro de origen y diversidad del maíz, no aplicaba en el caso de la soya. ¿Cuál ha sido el problema entonces?

La siembra de la soya GM en la península de Yucatán comenzó en 2001, en Campeche. En este estado, el municipio de Hopelchén, también conocido como la región de "Los Chenes", un municipio predominantemente agrícola, es uno de los principales focos de batalla genpolítica.

Como ha observado la antropóloga Ute Schüren,[45] no ha habido una tendencia consistente en el cambio agrícola en Hopelchén. Los habitantes del municipio "siempre han adoptado nuevas estrategias económicas o readoptado estrategias antiguas en respuesta a los procesos locales, regionales, nacionales y globales cambiantes". Así, a finales de siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, Hopelchén estuvo vinculado al mercado mundial gracias a la extracción de chicle del árbol de chicozapote para la producción de goma de mascar, especialmente para el mercado estadunidense. Esta actividad tuvo un auge especialmente en el periodo de entreguerras y la Segunda Guerra Mundial.[46]

Tras el declive de la extracción del chicle en la década de 1950, la población de Hopelchén vivió un proceso de "campesinización" o "recampesinización": el sistema de la milpa cobró nueva vida como la actividad económica más importante de la población ejidataria y, en la década de los sesenta, el gobierno llevó a cabo pequeños proyectos de irrigación en algunos ejidos de la región, los cuales no tuvieron éxito. En los años setenta el gobierno impulsó un proceso de modernización agrícola, que incluía la mecanización de tierras

ejidales, la distribución de créditos, la introducción de semillas híbridas, fertilizantes agroquímicos y herbicidas, así como equipo para la apicultura comercial.[47] Una década después, el gobierno promovió proyectos de producción de arroz seco, los cuales también fracasaron.

Además de dedicarse a las actividades agrícolas, los habitantes de Los Chenes también obtienen su subsistencia de la apicultura, al igual que de la migración a las principales ciudades de la península de Yucatán —primero a la ciudad de Campeche, especialmente después del auge petrolero, así como a la ciudad de Mérida; después a Cancún y otras localidades turísticas de la Riviera Maya.

Hacia finales de la década de los ochenta comenzaron a llegar a Hopelchén pobladores menonitas del norte del país, principalmente de Durango y Zacatecas. En tanto que los gobiernos federal y estatal han promovido el establecimiento de comunidades menonitas en grandes áreas de tierras federales y presumen la agricultura de este grupo como el modelo ejemplar para los productores locales —el sujeto productor agrícola ideal, en términos de la genpolítica—, no sorprende que los menonitas hayan tenido una notable expansión en la región. Así, mientras que en 1990 había en el municipio de Hopelchén siete campamentos con una población de alrededor 485 menonitas, en 1995 el número de campamentos aumentó a 12 y el de la población a 1 099.[48] En 2010, la población menonita ha aumentado a 9 mil 936 personas que representan 12.3% de la población total del municipio.[49] Este grupo se distingue, además de por sus características étnicas, por la práctica de una agricultura altamente rentable basada en el cultivo de maíz en grandes extensiones de tierra, con gran maquinaria y uso de agroquímicos.[50] Es el sector que principalmente ha sembrado soya GM en los últimos años.

Desde los años noventa la agricultura en Los Chenes ha estado severamente afectada por las políticas neoliberales: la eliminación de subsidios al campo y el declive de los precios del maíz han provocado la pérdida de la centralidad de dicha actividad y una diversificación de estrategias económicas que, como acertadamente observa Schüren,[51] no es un fenómeno nuevo, sino que se remonta por lo menos hasta el siglo XIX y los inicios del auge de la extracción chiclera. En la actualidad, la apicultura es, como ya he señalado, una de las principales actividades de subsistencia de la región. Así, más de 1 500 habitantes del municipio se dedican a dicha actividad, y Hopelchén tiene el nivel más alto de producción de miel en el estado.[52]

En el contexto de la expansión de los proyectos extractivos de desarrollo en América Latina, particularmente del monocultivo de la soya GM, así como de la caída de los precios del petróleo, el Estado

mexicano ha buscado impulsar la siembra comercial de soya GM en el territorio nacional. Como vimos anteriormente, la soya es el grano del que mayor dependencia alimentaria tiene México, por lo que en años recientes ha impulsado la producción nacional de soya, con subsidios a productores y compradores del grano.[53] La liberación en fase experimental de la soya GM inició en Campeche en el año 2001. En 2011, el gobierno mexicano autorizó a la empresa Monsanto la siembra de 30 mil hectáreas de soya GM en la península y, un año después, el 11 de mayo de 2012, le otorgó un permiso para la siembra comercial en 253 mil hectáreas en los estados de la península de Yucatán, más Chiapas, Veracruz, San Luis Potosí y Tamaulipas.

La movilización en contra de la soya GM se ha construido como una movilización anti-OGM en general. Es ilustrativo el nombre de uno de los principales actores de este proceso, el colectivo Ma OGM, que en lengua maya quiere decir "no" a los OGM. También es importante subrayar cómo la movilización en contra de la soya GM ha tenido que construir un discurso distinto al de la oposición al maíz GM, el cual, se argumenta, afectaría a la diversidad genética de los maíces en México, bajo la evocadora consigna "Sin maíz no hay país".

Así, el rechazo y la resistencia en contra de la soya GM ha consistido en una articulación que podríamos denominar tanto horizontal como vertical. Horizontal, en la medida en que está conformada por una coalición de distintos sectores: apicultores, empresarios de la miel, activistas ambientalistas, defensores de derechos humanos, académicos de las ciencias naturales y sociales. Vertical, en tanto que implica distintas escalas: ha involucrado a actores locales, regionales, nacionales e internacionales. De este modo, la articulación de las organizaciones locales con las internacionales ha resultado clave para la visibilización nacional e incluso mundial de las afectaciones, tanto reales como posibles, de la soya GM en la península de Yucatán.[54]

La movilización en contra de la siembra de la soya GM tuvo dos fuertes impulsos. El primero sucedió en 2011, a raíz de que el 6 de septiembre de ese año el Tribunal de Justicia de la Unión Europea anunció que la miel que contuviera más de 0.9% de polen originado en plantas GM tendría que ser etiquetado. Esta medida provocó alertas entre apicultores y empresarios de la miel quienes temieron que el producto que exportaban a la Unión Europea, particularmente a Alemania, fuera rechazada. El segundo momento de movilización ocurrió tras la autorización del gobierno federal en 2012. Desde entonces, la red de actores ha emprendido diversas acciones en contra de la soya GM, que van desde movilizaciones y performances en la

calle, hasta propagandas mediáticas, pasando por acciones informativas, amparos y demandas, eventos académicos, investigación sobre la afectación de la soya GM, entre otras.[55]

Al igual que la movilización en contra del maíz transgénico, la red de actores que se ha movilizado en contra de la soya transgénica ha denunciado las amenazas frente a la biodiversidad y la soberanía alimentaria. Pero, en este caso, la biodiversidad no se ve amenazada sólo por la pérdida de diversidad genética, sino principalmente por la deforestación para la siembra de la soya GM, la muerte de polinizadores, así como por la contaminación del agua debido al uso del herbicida glifosato, al cual es resistente la soya genéticamente modificada. Del mismo modo, argumenta la red de actores, el glifosato representa una grave amenaza a la salud humana, ya que el herbicida ha sido clasificado por la Organización Mundial de la Salud como probablemente cancerígeno para seres humanos.

Un argumento más esgrimido por esta red de actores ha sido la afectación de la soya GM al pueblo maya. Como lo expresaron en un artículo de opinión: "el pueblo maya [no puede] vivir como siempre lo ha hecho con el cultivo de soya transgénica dentro de sus territorios". Sobre esta cuestión volveré más adelante.

La lucha legal en contra de la soya transgénica llegó hasta la Suprema Corte de Justicia de la Nación, que en noviembre de 2015 falló a favor de los demandantes y suspendió el permiso de siembra comercial de soya transgénica hasta que se realizara una consulta indígena en las comunidades afectadas. Cabe destacar que el fallo de los ministros de la Suprema Corte no respondió a la denuncia de la violación del derecho a un medio ambiente sano, sino al hecho de que la autorización de siembra comercial de soya transgénica se había otorgado sin que se consultara a las comunidades mayas de la península de Yucatán, como lo señala el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, tratado internacional ratificado por el Estado mexicano.[56]

Si bien, como hemos visto, el rechazo y la resistencia en contra de la soya GM tuvo como uno de sus argumentos desde el inicio la afectación al pueblo maya, tal como ha argumentado Gabriela Torres-Mazuera, la resolución de la Suprema Corte de Justicia de la Nación en 2015 implicó una mayor articulación en torno a la cuestión étnica y cultural del problema. Por ejemplo, uno de los apicultores que ha protagonizado esta lucha, don G.H., expresó en una entrevista que:

> En realidad, nosotros como indígenas, como mayas, lo intentamos y lo logramos, y así pueden otras comunidades, siempre y cuando tengan una visión firme de lo que se está haciendo y con una intención muy fuerte y con una voluntad muy

> grande, se pueden hacer las cosas, porque no estamos faltándole el respeto a nadie, no estamos pidiendo un imposible. Simple y sencillamente exigimos nuestros derechos, nuestra identidad y un derecho a tener una buena salud y vivir en un ambiente sano. Claro que las comunidades pueden contra las grandes empresas, ¡claro que sí![57]

De esta forma, en el contexto del proceso de consulta indígena sobre la soya transgénica que se está realizando desde abril de 2016 en Campeche, el rechazo y la resistencia en contra de dicho cultivo ha recurrido cada vez más al discurso de los derechos de los pueblos indígenas, así como a una serie de representaciones en torno al "pueblo maya" e, incluso, la "selva maya". Aún resulta pronto para sostenerlo, pero actividades de desarrollo como las políticas en torno a los OGM en México, así como las respuestas de rechazo y resistencia, han contribuido a la articulación de identidades étnicas, al igual que la "etnización" del territorio, como lo sugiere la expresión de la "selva maya".

¿En qué sentido la siembra de la soya transgénica afecta la cultura maya? De acuerdo con la red de actores movilizada en contra de dicho cultivo, hay varios motivos. Uno de ello es la afectación directa a la apicultura como una *práctica* no sólo económica, sino también *cultural*, de carácter *ancestral*. En un sentido similar, la concentración de la tierra para la siembra de soya afectaría también la *milpa*, otra práctica cultural considerada como maya. Asimismo, la deforestación que implica el monocultivo de la soya (transgénica o convencional) supone también la destrucción del *monte*, el cual es concebido como un patrimonio biocultural, e incluso, como hemos señalado, es etnizado como "selva maya". Desde esta lógica de argumentación, las autoridades que impulsan la siembra de soya transgénica pasan por alto la relación que los mayas sostienen con el medio ambiente; mientras que las autoridades pueden distinguir entre impactos "sociales", por un lado, y "ambientales", por otro, de dicho cultivo, para las comunidades mayas lo social, cultural y ambiental forman un todo integrado que no debe separarse.

Así, observamos que, por un lado, las actividades productivas, como la apicultura y la milpa, y los recursos naturales, como el monte, son objeto de un proceso de traducción desde la lógica de la razón cultural: de ser actividades económicas y recursos naturales pasan a ser prácticas culturales y patrimonio biocultural, ambos caracterizados como "mayas". Es así que la siembra de la soya transgénica afecta, destruye la cultura maya.

Pero, por otro lado, la razón cultural no sólo traduce actividades y recursos en prácticas y patrimonios culturales. También transforma a

los propios sujetos. De este modo, los apicultores y milperos son identificados, por ellos mismos y otros actores, como mayas y como integrantes del "pueblo maya". En el proceso de consulta en el que han participado, los representantes de 34 comunidades de Hopelchén —la mayoría de ellos comisarios municipales y ejidales, casi todos hombres— han exigido que las autoridades consulten a todas las comunidades en un solo proceso, "todas juntas" como "un solo pueblo", el "pueblo maya". Desde esta lógica, la siembra de la soya transgénica los afecta no sólo por las razones antes esgrimidas —afectación a la apicultura, milpa y al monte—, sino en tanto que la autorización de siembra de dicho cultivo es *decisión del Estado* a favor de una empresa, Monsanto; *no es una decisión del pueblo maya*. Así, los representantes de las comunidades que participan en el proceso de consulta se han apropiado de los discursos sobre los derechos de los pueblos indígenas y, desde dicha apropiación, disputan al Estado la decisión sobre la siembra o no de la soya transgénica.[58]

Por último, cabe agregar que, tal cual sucede comúnmente en los movimientos de reivindicación étnica y de defensa de los derechos de los pueblos indígenas, en las movilizaciones en contra del maíz y la soya transgénicos han jugado un papel clave los intermediarios, ya sean organizaciones defensoras de derechos humanos, organizaciones ambientalistas, académicos, o, más bien, una articulación de dichos actores. Para el caso del maíz, Fitting[59] ha advertido que la prohibición de sembrar dicho cultivo transgénico resulta incluso más importante para ciertas ONG que para los productores, quienes están más preocupados por los precios del grano y su sobrevivencia. La presencia de ONG y de actores "externos" a las comunidades ha constituido de igual modo un motivo de descontento y de crítica a los mismos por parte de los productores que están a favor de la soya transgénica en Hopelchén, quienes también están más preocupados por los bajos precios del maíz y su sobrevivencia económica, por lo que encuentran en la renta de sus tierras a los menonitas productores de soya una atractiva —y de las pocas— fuente de ingresos. Estos productores también sufren las consecuencias del modelo neoliberal en México, con los bajos precios del maíz y la precarización de la vida rural en el país.

RAZÓN CULTURAL *VS*. GENPOLÍTICA

Como toda política de desarrollo, la introducción de cultivos transgénicos en México dista de ser sólo un asunto "técnico",

“económico” o “científico”. Por el contrario, se trata de un fenómeno eminentemente político, que implica relaciones de poder, así como concepciones culturales e ideológicas particulares sobre el mundo. En este sentido, he empleado en este ensayo el concepto de “genpolítica” para abordar algunas cuestiones de poder y culturales presentes en las políticas de OGM en México.

Con el concepto de genpolítica he querido enfatizar las relaciones de poder y de control por parte de un reducido conjunto de empresas de biotecnología a partir de dispositivos particulares, semillas y patentes, así como en las políticas de “neorregulación” del Estado. Del mismo modo, la genpolítica implica la producción de sujetos particulares, en este caso, de productores agrícolas comerciales, que emplean tecnología como semillas transgénicas y herbicidas.

Sin embargo, la genpolítica de los OGM en México ha involucrado, de un modo no previsto, procesos de “etnización” e incluso “esencialización” de las identidades culturales en el país. Los dos cultivos transgénicos más polémicos, el maíz y la soya, han provocado respuestas que se articulan desde una razón cultural, una visión culturalista del mundo, según la cual sus diferentes componentes aparecen en términos culturales o identitarios —por ejemplo, el maíz como símbolo de la diversidad biocultural de la nación, como símbolo de la cultura mesoamericana milenaria; el “pueblo maya” o el “territorio maya”—, que ha servido en los últimos años como un elemento de rechazo y de resistencia frente a los OGM en México. Desde esta lógica, uno de los principales argumentos en contra del maíz y de la soya transgénicos es que atentan en contra de la cultura milenaria de los pueblos originarios de México. Éstos han sido claros ejemplos de cómo la cultura sirve como un “recurso” político o de la “politización de la cultura”.

Si bien la razón cultural constituye un muy valioso recurso político para los colectivos que rechazan y resisten contra los OGM, esta lógica culturalista también presenta otros problemas: ¿en qué medida se encubren otras cuestiones de fondo vinculadas con los OGM? Es verdad que el rechazo y la resistencia en contra de los OGM no se basa únicamente en elementos culturalistas, pero: ¿no acaso el énfasis en el aspecto cultural del problema oscurece otros aspectos, tales como las políticas neoliberales aplicadas al campo mexicano; la desigualdad socioeconómica; el desdén hacia lógicas productivas de autoconsumo, sustentables, agroecológicas e incluso orgánicas; la falta de una política ambiental basada en el principio precautorio y de conservación de la biodiversidad?

Del mismo modo, ¿una defensa desde la razón cultural no

reproduce representaciones y estereotipos sobre los pueblos indígenas como si éstos estuvieran anclados al pasado, en los que son únicamente unos inmóviles guardianes de las tradiciones, enraizados en actividades agrícolas? Frente a esta situación, ¿con qué bases pueden legitimar sus reivindicaciones otros sectores como los campesinos pobres no indígenas u otros grupos considerados culturalmente diferentes como los menonitas?

Finalmente, a partir de las prácticas de rechazo y resistencia en contra de los OGM en México, cabe pensar en otra versión, ciertamente utópica, de la genpolítica: una en la que los productores, consumidores y otros actores formen parte de los procesos de diseño, producción y prueba de los cultivos, que puedan tener una *participación* activa en él; una genpolítica que no esté guiada principalmente por la búsqueda de la ganancia, sino por la producción sustentable de alimentos y, en ese sentido, que en vez de estar conducida por la ambiciosa lógica de obtención de patentes así como por la privatización del conocimiento, que apueste porque las modificaciones genéticas y, el conocimiento sobre ellas, constituyan parte del patrimonio genómico y cognitivo común de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

Benhabib, Seyla *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz, Buenos Aires, 2002.

Bonfil, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Debolsillo, México, 2005.

Carpenter, Craig C. "Seeds of Doubt: The European Court of Justice's Decision in Monsanto v. Cefetra and the Effect on European Biotechnology Patent Law", en *The International Lawyer*, Vol. 44, Núm. 4, American Bar Association, Dallas, 2010.

Echánove Huacuja, Flavia, "La expansión del cultivo de la soja en Campeche, México: problemática y perspectivas", en *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, Vol. 36, Núm. 1, España, 2016.

Escobar, Arturo, *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Programa Democracia y Transformación Global/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2010.

Feenberg, Andrew, *Between Reason and Experience. Essays in Technology and Modernity*, The MIT Press, Cambridge/Londres, 2010.

Fitting, Elizabeth, "¿La economía 'natural' enfrenta a la global?

Desafíos a los debates sobre el maíz mexicano", en *Bajo el Volcán*, Vol. 7, Núm. 11, BUAP, Puebla, 2007.

____, "Importar maíz, exportar mano de obra: régimen neoliberal del maíz, cultivos transgénicos y erosión de la biodiversidad en México", en Gerardo Otero, *La dieta neoliberal: globalización y biotecnología agrícola en las Américas*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2014.

Foucault, Michel, "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, Núm. 3, México, UNAM, julio-septiembre de 1988.

____, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 2005.

____, *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

____, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 2009.

Glover, Dominic, "Monsanto and Smallholder Farmers: A Case Study in CSR", en *Third World Quarterly*, Vol. 28, Núm. 4, 2007.

Gómez González, Irma "A Honey-Sealed Alliance: Mayan Beekeepers in the Yucatan Peninsula versus Transgenic Soybeans in Mexico's Last Tropical Forest", en *Journal of Agrarian Change*, Vol. 16, Núm. 4, octubre de 2016.

Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1986.

Lazos Chavero, Elena "La invención de los transgénicos: ¿nuevas relaciones entre naturaleza y cultura?", en *Nueva Antropología*, Vol. XXI, Núm. 68, México, UNAM-IIS, 2008.

Llanes Ortiz, Genner, *Diagnóstico y planeación para el desarrollo sustentable en Los Chenes, Campeche*, Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2001.

Massieu Trigo, Yolanda Cristina, "Cultivos y alimentos transgénicos en México. El debate, los actores y las fuerzas sociopolíticas", en *Argumentos*, Vol. 22, Núm. 59, México, UAM-Xochimilco, 2009.

Morales Valderrama, Carmen "Identidad y modernización agrícola en Los Chenes, Campeche, México", en *Perspectivas Latinoamericanas*, Núm. 1, Universidad Nanzan, Nagoya, 2004.

Ortiz García, S. *et al.*, "Abscence of Detectable Trasngenes in Local Landraces of Maize in Oaxaca, Mexico (2003-2004)", en *PNAS*, Vol. 102, Núm. 35, Washington, agosto de 2005.

Otero, Gerardo, *La dieta neoliberal: globalización y biotecnología agrícola en las Américas*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2014.

Palerm, Ángel "Antropólogos y campesinos: los límites del capitalismo", en *Antropología y marxismo*, CIESAS/UAM-Iztapalapa/ Universidad Iberoamericana, México, 2008.

Quist, David e Ignacio H. Chapela, "Transgenic DNA introgressed into tradicional maize landraces in Oaxaca, Mexico", en *Nature*, Vol. 414, Núm. 6863, noviembre de 2001.

Rosales González, Margarita y Genner Llanes Ortiz, "La defensa y la transformación de un legado: organizaciones indígenas en la península de Yucatán", en *Los Investigadores de la Cultura Maya 11,* Tomo 2, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, 2003.

Ruivenkamp, Guido "Taylor-Made Biotechnologies: Between Bio-Power and Sub-Politics", en Guido Ruivenkamp y Joost Jongerden (Eds.), *Tailoring Biotechnologies. Potentialities, Actualities and Spaces,* Vol. 1, Núm. 1, Center for Tailoring Biotechnologies and Genomics, Wageningen, 2005.

Schüren, Ute, "Reconceptualizing the Post-Peasantry: Household Strategies in Mexican Ejidos", en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, Núm. 75, Ámsterdam, octubre 2003.

____, "Entre los caminos de herradura y los campos de aterrizaje: rutas de comunicación e historia económica en el sureste de México", en *Indiana*, Núm. 30, Instituto Ibero-Americano, Berlín, 2013.

Scoones, Ian, "Mobilizing Against GM Crops in India, South Africa and Brazil", en *Journal of Agrarian Change*, Vol. 8, Núm. 2, abril 2008.

Stone, Glenn, "Both Sides Now. Fallacies in the Genetic-Modification Wars, Implications for Developing Countries and Anthropological Perspectives", en *Current Anthropology*, Vol. 43, Núm. 4, agosto-octubre 2002.

____, "Biotechnology and Suicide in India", en *Anthropology News*, Vol. 43, Núm. 5, American Anthropological Association, 2002.

____, "Agricultural Deskilling and the Spread of Genetically Modified Cotton in Warangal", en *Current Anthropology,* Vol. 48, Núm. 1, febrero 2007.

____, "The Anthropology of Genetically Modified Crops", en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 39, junio 2010.

____, "Towards a General Theory of Agricultural Knowledge Production: Environmental, Social, and Didactic Learning", en *Culture, Agriculture, Food and Environment*, Vol. 38, Núm. 1, American Anthropological Association, junio 2016.

Torres-Mazuera, Gabriela, "Nosotros decimos Má: La lucha contra la soya transgénica y la rearticulación de la identidad maya en la península de Yucatán", *The Journal of Latin American and Caribbean*

Anthropology, Vol. 23, Núm. 2, Society for Latin American and Caribbean Studies, abril de 2008.
Wright, Susan, "The politization of 'culture'", en *Anthropology Today*, Vol. 14, Núm. 1, Royal Anthropological Institute, Londres, febrero de 1998.
Yúdice, George, *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Gedisa, Barcelona, 2002.

Referencias en Internet

Álvarez Buylla, Elena, "Confirmado: la salud en peligro por el maíz transgénico", *La Jornada*, 26/01/2017. URL: http://www.jornada.unam.mx/2017/01/26/opinion/021a2pol
Barragán, Daniela, "No tengan miedo, '¡unánse!', pide a comunidades apicultor maya que ganó batalla a Monsanto", *SinEmbargo.mx*, 15/11/2015. URL: http://www.sinembargo.mx/15-11-2015/1550825
De Ita, Ana "Estado, mercado y OGM", *La Jornada*, 03/08/1999. URL: http://www.jornada.unam.mx/1999/08/03/deita.html
Fernández Mendiburu, Jorge, "Sentencia de Suprema Corte sobre la soya transgénica en la península de Yucatán: una tutela insuficiente de derechos humanos" en *Justicia en las Américas, Blog de la Fundación para el Debido Proceso*, 16/02/2016. URL: https://dplf blog.com/2016/02/16/sentencia-de-suprema-corte-sobre-la-soya-transgenica-en-la-peninsula-de-yucatan-una-tutela-in suficiente-de-derechos-humanos/
____, Karen Hudlet y Edmundo del Pozo, "Los apicultores mayas entre la soya transgéncia de Monsanto y el fallo de la Corte", *Centro de Información de la Consulta Previa* (blog), 2016. URL: http://www.consultaprevia.org/#!/columna/26
Ribeiro, Silvia "La pelea de Monsanto por mantener su reinado", *La Jornada*, 16/04/2016. URL: http://www.jornada.unam.mx/2016/04/16/opinion/021a1eco
Serratos, José A., "Bioseguridad y dispersión de maíz transgénico en México", en *Ciencias*, Núm. 92, UNAM, 2009. URL: http://www.revistaciencias.unam.mx/en/41-revistas/revistaciencias-92-93/210-bioseguridad-y-dispersion-de-maiz-transgenico-en-mexico.html.
Traxler, Greg y Salvador Godoy-Avila, "Transgenic Cotton in Mexico", en *The Journal of Agrobiotechnology Management & Economics*, Vol. 7, Núms. 1 y 2, 2004.

URL: http://www.agbioforum.org/v7n12/v7n12a11-traxler.htm

Entrada antigua a hacienda henequenera
(Foto: RPM)

VI

La construcción de un paisaje turistificado en Temozón, Yucatán, y la actualización del estilo de vida hacendado

PABLO ARREDONDO VERA
UAM-I

En el presente capítulo se tratarán de identificar los elementos espaciales y arquitectónicos que dan cuenta de la pervivencia de mecanismos de segregación y de la construcción de relaciones de poder asimétricas en los hoteles hacienda en Yucatán. El caso específico a tratar será el de Hacienda Temozón. Se escogió este caso para el análisis teórico y el trabajo de campo por varias de sus características particulares como son la cercanía con el aeropuerto de Mérida y la incorporación simbólica y funcional de la población adyacente al discurso arquitectónico del hotel hacienda. En este sentido se tratará de describir cómo es que el producto turístico de la Hacienda Temozón, A Luxury Collection, reformula simbólicamente, al reconfigurar una antigua hacienda henequenera en un hotel cinco estrellas, elementos espaciales y arquitectónicos originalmente construidos en el contexto de explotación y abuso de la industria henequenera y los actualiza al mundo neoliberal, globalizado e hipercapitalista del presente. La pregunta central es: ¿hasta qué punto se pueden designificar los espacios y los lugares, y hasta qué punto la configuración espacial y arquitectónica condiciona las relaciones de poder, establece por sí misma jerarquías y desigualdades y dentro de éstas construye y asigna roles y estereotipos?

Para esto primero se hará un breve recorrido por el contexto que dio a luz a estos espacios y a estas configuraciones arquitectónicas tanto como centros productivos como espacios de esparcimiento. Después se hará una breve relación de los supuestos teóricos y metodológicos con los cuales se aproximó al trabajo de campo para después describir el mismo y dar cuenta de los elementos que nos permiten llegar a ciertas conclusiones respecto al uso y reúso del

espacio dentro de la Hacienda Temozón y quizás dar cuenta de fenómenos más generales en el caso del espacio y las relaciones de poder en la industria turística global contemporánea.

EL CONTEXTO ORIGINAL. EL BOOM HENEQUENERO

La península de Yucatán, ya fuera como capitanía, provincia, estado en fuga o territorio, permaneció aislada y ajena a las corrientes sociales e históricas del centro de la Nueva España por varios siglos. No por esto del todo incrustada en la historia caribeña o centroamericana, Yucatán formó por largo tiempo una unidad social y política diferenciada y no del todo parte de las superunidades a las que nominalmente pertenecía. Es este fenómeno, llevado al nivel del mito fundacional, lo que vuelve a los yucatecos, a aquellos que todavía tratan de conservar sus rancios apellidos, sus nanas mayas y su linaje de conquistador, a considerarse *sui generis* en la realidad no sólo nacional ni hemisférica sino global. Un tipo de excepcionalismo americano en micro.

Después de la etapa más álgida de la Guerra de Castas, la incipiente industria azucarera del oriente de la península estaba por demás destruida.[1] En este contexto es que se hacen los mayores esfuerzos por encontrar una industria agrícola que permitiera dejar atrás los minúsculos márgenes de utilidad de las hasta entonces ubicuas estancias ganaderas y permitiera tanto a las viejas familias terratenientes, como los Peón, así como a las nuevas familias comerciantes, como los Molina y los Montes, ampliar sus ganancias, enriquecerse y hermosear su capital, Mérida.[2]

Para esto se creó el concurso para la invención de una máquina desfibradora del henequén, que ganaron en el año 1857 los yucatecos Manuel Villamor y José Esteban Solís.[3] Esta patente luego fue vendida a una compañía estadounidense y a partir de la producción sistemática de la desfibradora es que por fin se pudo pasar del trabajo artesanal al industrial en lo que correspondía a la explotación de uno de los pocos recursos naturales con los cuales contaba el noreste de la península: el henequén.

Este giro y esta transformación en pos de la industrialización de la explotación agrícola trajo consigo muchísimos cambios, territoriales, políticos, sociales y culturales tanto en el centro de la zona henequenera, es decir, las tierras áridas del noreste de la península alrededor de Mérida, como en el resto del estado. Entre ellos hubo un

proceso de concentración de solares dentro de propiedades más grandes dado que la explotación del henequén es intensiva al tomarse la planta entre cinco y siete años en madurar para ser productiva en fibra.[4] Esta concentración de grandes hectáreas de monocultivos trajo consigo la anexión de tierras comunales y la integración de las comunidades que vivían de ellas a la industria henequenera. Esta enajenación de tierras comunales a su vez trajo la disgregación de comunidades mayas rurales y de sus modos de vida tradicional existentes desde la Conquista al despojarlos del mecanismo de actualización cultural central en su sociedad que era la explotación de la tierra comunal.[5]

Por otra parte, sobre todo a raíz del alza de precios que vino con la Guerra Hispanoamericana y que no cedió hasta 1914,[6] los sectores blancos, propietarios e industriales asentados sobre todo en Mérida vivieron una bonanza que nunca pudieron haberse imaginado y mucho menos haber vivido antes. La época de oro del boom henequenero posibilitó la construcción de identidades y estereotipos dentro de los sectores blancos y mestizos urbanos de la península que hasta ahora perviven. Esta construcción se llevó a cabo de una manera relativamente moderna siendo el consumo el factor central en la construcción de identidades de clase y de grupo.[7] Fue en este momento que las estancias ganaderas de finales de la época colonial se volvieron los palacios de veraneo cuyas ruinas vemos ahora.

Se importaban materiales inexistentes en la península y si acaso en el país, así como elementos arquitectónicos ajenos tanto a la parca tradición arquitectónica colonial de la península como a la tradicional arquitectura maya. Elementos como frontones, arcadas dobles o triples, desniveles, pórticos calumniados o columnas estriadas eran elementos que nunca se habían visto en la península y que nada tenían que ver con el estoico plateresco de los conventos franciscanos o las iglesias seculares de Mérida ni con el discreto barroco de la Casa Montejo.[8] Fue en este momento también que los grandes almacenes de importación inundaron los hogares de Mérida con queso holandés, mantequilla enlatada, vinos dulces, galletas danesas y otros productos industriales traídos de Europa.[9] Así, la que después se llamaría la “casta divina” se sentaba en sus pórticos venecianos, alrededor del patriarca, enfundada en sus casimires ingleses, a tomar el jerez y comer galletas de lata, a ver caer las lluvias torrenciales de agosto, alejada de las miasmas enfermas de Mérida, en sus solariegas casas de campo, ahora convertidas en hoteles de cinco estrellas.

Tradicionalmente se refiere que los primeros huaches que llegaron en calidad de eso, huaches,[10] fueron las tropas Salvador Alvarado,

libertador de peones, azote de la “casta divina”. Pero en realidad cuando los huaches hicieron suyo Yucatán fue cuando se pudo finalmente construir, a través de los pantanos de Centla, una carretera que uniera la península con el centro del país, con la capital, la Ciudad de México. Aunado a esto, son los proyectos de Fonatur, es decir Cancún, y de la privatización de los aeropuertos, la creación de Asur,[11] lo que realmente une simbólica y económicamente a Yucatán con México y con el mundo. En este sentido y para el caso que estudiamos en el presente artículo la liga relevante ya no es con la Ciudad de México, la capital; de hecho, fue relevante muy poco y por muy poco tiempo. La liga ahora es con el mundo y de este mundo con Estados Unidos. Así como durante el boom henequenero la gran ruta era entre Sisal y Progreso con Nueva Orleans o Nueva York, ahora durante el boom turístico vale más estar cercano a LAX, JFK, IAH, que al aeropuerto Benito Juárez. Es este mito de aislamiento y excepcionalismo mezclado con un promedio menor a cinco horas de cualquier gran aeropuerto de Estados Unidos lo que vuelve a Yucatán en su conjunto, las haciendas henequeneras y Temozón en particular, en un primer nivel, en el destino idóneo para la exclusividad.

CONSTRUCCIÓN DEL PAISAJE Y TURISTIFICACIÓN

La realidad histórica de un desarrollo aislado y alejado de las dinámicas históricas y sociales del centro de México es uno de los elementos que ahora forman parte del paisaje construido en las haciendas, específicamente la Hacienda Temozón, A Luxury Collection. Antes de exponer esto y los demás elementos que constituyen al paisaje que se ofrece al consumo del turista expondremos qué es un paisaje, cómo se construye y, más importante para el caso que nos interesa, qué es un paisaje turistificado.

La idea de paisaje generalmente tiene que ver con cualidades visuales y sus representaciones en diseños, planos, pinturas e imaginarios sobre cómo es que los paisajes deben verse, en este caso en la mente de los turistas.[12] En este sentido, paisaje y lugar no son lo mismo y en realidad el lugar es el concepto mayor que engloba el paisaje y el paisaje es la construcción sensorial emplazada en el lugar a partir de ciertas reglas de percepción y estética en pos de una experiencia emplazada particular.[13]

Llamamos espacios y paisajes turistificados a aquellos cuyo origen no fue el resultado de las dinámicas económicas, comerciales y sociales de la industria turística como serían los parques de

diversiones o los resorts como Las Vegas, sino lugares con una profundidad social e histórica cuyo origen se debe a otros fenómenos sociales pero en donde actualmente los turistas tienen cierto poder de decisión sobre el paisaje y donde las economías del tiempo libre o turísticas son también economías locales.[14] En este sentido los espacios y paisajes turistificados más comunes son ciudades, playas o ruinas arqueológicas. Todos estos lugares han tenido en el pasado distintas configuraciones sociales y culturales y tienen en el presente una profunda carga histórica, social y cultural, pero el paisaje de estos se ha subsumido paulatinamente a las reglas del turismo y a las expectativas del turista.

El paisaje turistificado es el lugar donde locales y visitantes negocian sus identidades, buscando renovación y exploración, la posibilidad de acceder a una alteridad y a cambios liminales de identidad. Estos paisajes son dinámicos y disputados entre los turistas y los locales de un momento y un lugar al siguiente. En estos contextos las ideas que las personas tienen sobre los lugares sustancialmente informan la formación de identidades, la agencia humana y la subjetividad.[15]

Arquería de antigua hacienda henequenera
(Foto: RPM)

Un elemento esencial de los espacios y los paisajes turistificados así como de los espacios originalmente turísticos es su capacidad y posibilidad de seducción. Estos paisajes y lugares se construyen y perfilan para ser donde las personas busquen aspectos específicos de atracción, deseo y la posibilidad de una experiencia liminoide.[16] De esta manera la seducción de lugar resulta de distintas subjetividades y

experiencias emplazadas. Así, tanto los espacios turísticos como turistificados dependen de la posibilidad de ser leídos de maneras distintas y particulares a la vez que deben de constituirse social, espacial y discursivamente para reflejar los cambios y transformaciones sociales, culturales y económicas.[17] Es decir, mientras que por una parte los paisajes turísticos y en el caso que nos concierne los turistificados apelan y seducen vía la subjetividad del turista o de la persona que hace turismo, hacen esto a través de su adecuación a los cambios y contextos en los cuales esas subjetividades se desarrollan y se construyen. Esta adecuación es lo que permite que el discurso del paisaje sea legible y así seduzca. Los espacios al turistificarse también se actualizan y se adecuan al contexto dentro del cual se genera la mirada del turista y donde se desarrollan los distintos fenómenos económicos, sociales y culturales que constituyen a la industria turística global.

ELEMENTOS DEL PAISAJE DE TEMOZÓN A LUXURY COLLECTION

Dentro de estas imágenes e ideas que vuelven los lugares turísticos y turistificados en lugares seductores se encuentran las imágenes, ideas y elementos de riqueza, lujo o abundancia. También las imágenes de relajación, aislamiento y soledad. De la misma manera los lugares secretos y enigmáticos son lugares seductores. La mayoría de las veces estas imágenes se construyen recurriendo a la historia y al pasado: las pirámides egipcias, las ciudades mayas, las tumbas chinas, etcétera. Muchas veces el pasado no es seductor por sí mismo sino porque se ve relacionado a lo secreto. El pasado es aquello inaccesible por definición, de esta manera sobre él se pueden proyectar infinidad de fantasías y simulaciones, y a la vez siempre ofrecerá algo incompleto, inalcanzable. Esto es lo que vuelve el pasado y la historia elementos seductores, de los cuales la Hacienda Temozón echa mano tanto discursivamente, a través de la publicidad, como espacial y paisajísticamente, a través de la disposición espacial, la arquitectura y el recorrido o guion arquitectónico de sus instalaciones recreativas y de esparcimiento, así como del pueblo que se desarrolló junto con la hacienda henequenera original y que ahora se ha convertido también en un paisaje turistificado.

Otro elemento de la imagen misteriosa y enigmática es el supuesto aislamiento. En el caso de la Hacienda Temozón, esta imagen se da aun cuando se encuentra adosada a una población local. La hacienda

está aislada no de cualquier sociedad humana sino de la sociedad que ha construido las imágenes e ideas a partir de las cuales se construye el paisaje aislado y misterioso. De esta manera el pueblo de Temozón se construye paisajísticamente como un reforzador de la idea de aislamiento. Su otredad y su exotismo forman parte de lo que aísla a los usuarios de la hacienda del mundo. Es decir, la realidad globalizada y posmoderna que ha creado estos discursos y ha considerado estos paisajes como remotos, aislados y alejados.

El principal elemento unificador de la hacienda hotel Temozón, A Luxury Collection, con el pueblo mismo de Temozón, es el color rojo quemado, presente tanto en las fachadas de todas las áreas del hotel como en las de las casas circundantes y aquellas que siguen el camino hacia la carretera. De igual modo, un par de pilares sobre la carretera federal que va a camino a Uxmal están pintados de este color.

Entre estos pilares y el hotel se encuentra otro pueblo, Sihunchén, en el cual se encuentran inmuebles de la Fundación Haciendas del Mundo Maya cuyas fachadas no fueron pintadas de la misma forma. Estos pilares suponen el ingreso al paisaje de la fundación y el turista puede imaginarse que lo fueron también cuando el lugar lo ocupaba la hacienda henequenera. Aunque el pueblo de Sihunchén se encuentre unido a la Hacienda Temozón y a las actividades benéficas que lleva a cabo la Fundación Haciendas del Mundo Maya, no forma parte del paisaje del complejo turístico.

Sobre este punto Jean Baudrillard en *El sistema de los objetos* dice lo siguiente:

> […] el color vivo es vivido siempre como signo de emancipación. […] connota una determinada naturaleza que tiene su historia, y que es la de los ocios y las vacaciones. No es la naturaleza verdadera la que transfigura el ambiente cotidiano, sino que lo son las vacaciones, ese simulacro natural, ese envés de la cotidianidad que no vive de la naturaleza sino de la Idea de la Naturaleza.[18]

El color rojo quemado, además de identificar aquello que forma parte del paisaje turístico, lo dota de una significación netamente emancipatoria y de ocio. De esta manera el pueblo de Temozón se vuelve parte del paisaje turistificado como un refuerzo discursivo en su otredad de la idea de aislamiento; el color impuesto por la hacienda lo convierte en un espacio de esparcimiento, ajeno a la cotidianidad. Así, la cotidianidad que el usuario de la hacienda pudiera ver en las calles del pueblo si osara asomarse a él o en su ingreso al recinto se vuelve parte del paisaje turistificado, señalado por el color de la vacación. Esa cotidianidad entonces, al ser parte del paisaje turistificado, se vuelve uno más de los atractivos que soportan la

experiencia turística.

DISTRIBUCIÓN ESPACIAL Y RECORRIDO ARQUITECTÓNICO

El siguiente elemento que el turista encuentra en su acercamiento al paisaje turistificado de la hacienda después de cruzar la reja y bajar del auto en una pequeña rotonda es un jardín central que funciona como acceso y amortiguador. Una serie de terrazas levantan el terreno con un juego de escaleras y planos que rematan en una pared de al menos tres metros de altura decorada con gárgolas que escupen agua de lluvia. La arcada y ventanales de la casa grande están dispuestos con orientación noroeste-sureste de tal modo que el viento corre a través de ella según la época del año.

La gran casa grande de la hacienda se encuentra aislada tanto de la sala de máquinas como de las tiendas, de las habitaciones y del pueblo mismo. Esta separación, acentuada con el juego de escaleras y desniveles anteriormente descrito es esencial para el correcto funcionamiento tanto arquitectónico como simbólico del actual hotel. La nueva piscina diseñada en un lenguaje arquitectónico moderno mexicano con falsas columnas y ojos de agua y el spa que se encuentra en la antigua casa de máquinas continúan el eje norte-sur de las terrazas de acceso perfectamente alineado a partir del cual se empiezan a establecer tanto los límites de acción y tránsito como los que constituyen el paisaje del hotel y del pueblo en su conjunto. De esta manera el núcleo paisajístico del complejo turístico lo forma este eje alineado verticalmente, pero diferenciado horizontalmente.

Este núcleo sólo puede ser transitado de manera normal por los usuarios del hotel, tanto los huéspedes como los visitantes de un día que pasan a comer o están en un recorrido organizado por la misma Fundación a través de todas las haciendas de ésta. Debajo de la casa grande se encuentran los espacios destinados a los trabajadores, tanto bodegas como pasos y salones de reunión. Alrededor del jardín terraceado, la alberca y la casa grande se encuentran unos caminos perimetrales a través de los cuales se distribuyen los servicios. De uno de estos lados se encuentran las suites y los cuartos; la suite presidencial está en la casa grande de la hacienda. Este camino forma el segundo núcleo alejado espacialmente del núcleo central de la experiencia turística y de la escenografía simbólica del complejo turístico. Este perímetro se encuentra cubierto por árboles y en algunas partes separado del núcleo por un muro bajo. A través de éste se accede a la alberca y la casa de máquinas, o la zona de masajes sin

tener que pasar por la casa grande. Es en este núcleo que se da de manera más común la interacción entre los trabajadores del hotel y los usuarios, generalmente como un “buenos días” mientras unos van a desayunar y los otros a limpiar las recámaras.

El tercer espacio concéntrico lo ocupan los espacios destinados a las maniobras de los autos de los huéspedes, las Sprinters de los turoperadores y los camiones de los proveedores. Este espacio rodea completamente a la hacienda a través de la rotonda de acceso antes descrita, un estacionamiento y una zona de desembarco. Después de esta zona se encuentra, en tres de los cuatro frentes, el pueblo de Temozón, todo pintado del color de la hacienda. Del lado frontal la hacienda da a la plaza principal del pueblo la cual ha sido ocupada también por la Fundación Haciendas del Mundo Maya con talleres de artesanías, carteles y una oficina administrativa de la parte filantrópica.

El cuarto y último anillo concéntrico de espacialidad del complejo lo ocupan el pueblo y el campo donde otrora se explotaba el henequén. El primero está destinado a alojar —como ya se dijo— las instalaciones filantrópicas de la hacienda como son los talleres de artesanías, el consultorio de medicina tradicional y la biblioteca. En el segundo se encuentran las vías rescatadas de los antiguos carros que transportaban la fibra del henequén. Una de las atracciones recreativas principales de la Hacienda Temozón es tomar el paseo en carrito de mulas hasta uno de los cenotes cercanos. Dicho performance queda a cargo de dos trabajadores mayas y ataviados como peones del siglo XIX. Esta recreación de una de las actividades preferidas de los hacendados y sus familias a finales del siglo XIX y principios del XX, el día de campo en los terrenos de la hacienda es, quizás, el performance que de manera más evidente refuerza el lugar social que el hotel construye para su huésped, pero no es el único.

De esta manera la zona central del complejo turístico filantrópico se encuentra desprovista de la presencia tanto de los trabajadores como de los lugareños, y a medida que se aleja uno de ésta, su presencia es mayor sin que esto signifique que, aun en los espacios más alejados, los trabajadores, los locales y los visitantes no tengan lugares de enunciación y de acción definidos y asignados que reiteran la jerarquía y desigualdad reproducida por la disposición espacial del complejo turístico filantrópico mismo. El elemento que define estos lugares de enunciación y de acción diferenciados en todos los espacios concéntricos del hotel es la vestimenta.

El uniforme de las recepcionistas es un hipil blanco bordado; el de los meseros es una guayabera; el de los jardineros es un traje de peón

con sombrero de paja parecido al de los operadores del carrito de mulas de la excursión. El uniforme más llamativo, por incómodo y por vistoso, paradójicamente es el del personal de limpieza pues es una blusa bordada de vistosos colores y unas enaguas largas. Quizás al ser las más cercanas al espacio privado de los usuarios el uniforme está destinado a hacerlas pasar como parte del folclórico y tradicional decorado de las habitaciones. Así los espacios primeros de los trabajadores, sus cuerpos, se encuentran también regulados por el hotel, por el uniforme. La particularidad de la Hacienda Temozón es que este uniforme está cargado de símbolos estereotípicos de una clase dentro de la dinámica social históricamente reconocible en la región. No están vestidos de hacendados ni como las señoras que salen en las fotos de época que el hotel conserva en sus paredes sino como los trabajadores, peones, cuyas historias son a propósito olvidadas por el hotel pero cuyo nivel en la jerarquía social de inmediato es cognoscible y reconocible por el visitante.

La especificidad mercadológica de la seducción del paisaje turistificado se vuelve un mecanismo de exclusión y jerarquización que vuelve ciertas posiciones y maneras de habitar incapaces de acceder al paisaje y consumirlo. Las imágenes e ideas que lo sustentan las vuelven parte del mismo paisaje, sin capacidad de agencia, de negociación de sus identidades o de sus subjetividades.

Aun así, se encuentran ciertos fenómenos de resistencia o de irrupción por parte de la comunidad del pueblo de Temozón al perfecto orden espacial que constituye el paisaje turistificado de la hacienda. Un ejemplo de esto es que casi todas las noches un sonidero, es decir, un miembro de la comunidad encargado de poner música, cargado de unas grandes bocinas que mueve en un Volkswagen Sedan (Vocho) se ponía en la entrada de la hacienda a reproducir su música. Esta música no era la tradicional trova yucateca que quizás se hubiera asimilado fácilmente al paisaje turistificado de la hacienda como un elemento más del pasado y el aislamiento. Más bien era música popular contemporánea mexicana a alto volumen; norteño, pasito duranguense, tambora de Sinaloa, algunos ritmos tropicales como cumbias modernas y reguetón. Esto lo hacía todas las noches.

La entrada central de la hacienda se encuentra cubierta con una gran y frondosa ceiba de al menos 100 años de vida. No fue plantada por los operadores del complejo turístico quienes pintaron el pueblo de rojo y dispusieron concéntricamente el espacio a partir de su cualidad fotogénica. Originalmente los usuarios de la hacienda no querían ver el pueblo y hasta ahora la fronda de la ceiba funciona como una cortina final que limita la mirada del turista y así también,

como los muros y los caminos de autos lo hacen espacialmente, separa visualmente el núcleo fotogénico del paisaje turistificado de la parte exterior menos fotogénica, el pueblo. Ni la fronda ni los caminos para autos, ni los muros podían detener noche a noche la música del sonidero local, un recuerdo de la cotidianidad del pueblo que se negaba a ser parte del paisaje turistificado de la hacienda a través de la disonancia y de la transgresión de los límites impuestos por la hacienda.

La turistificación del paisaje es el mecanismo central a través del cual la Hacienda Temozón, A Luxury Collection, echa mano y actualiza el estereotipo del hacendado henequenero para ofrecerlo al usuario como un producto turístico consumible de manera eficiente a principios del siglo XXI. Para esto los espacios otrora ideados para el uso de los hacendados y de sus familiares han adoptado el lenguaje del paisaje turístico del mundo posmoderno a través del color de la hacienda y del pueblo en sí, a través de la concéntrica y gradual segregación de los espacios dentro del paisaje, pero sobre todo a través del control que este paisaje ejerce tanto en la jardinería, la arquitectura del espacio, como en la cotidianidad y los cuerpos de trabajadores y lugareños. Los espacios de trabajo y producción de la hacienda han sido transformados en espacios de placer y esparcimiento como la alberca y el spa, así como de filantropía y conciencia social tales como la plaza principal del pueblo y la tienda adjunta a la recepción.

Estas reformulaciones del estilo de vida del hacendado hacen posible el tránsito entre ese pasado ligado a los estereotipos clásicos de la villa bucólica y mercado turístico global posmoderno del presente y las nuevas estrategias de marketing ligadas a paisajes aislados, exóticos, anclados en el pasado a la vez que lujosos. De esta manera la estructura hegemónica reflejada y concretada en la distribución del complejo turístico se mantiene con pocos cambios desde el boom henequenero y dejando de lado los posibles cambios propuestos en la primera mitad del siglo XX; permite al usuario tomar el lugar del anterior hacendado por el tiempo que se encuentre ahí y, a la vez, reproducir el lugar que ocupan en sus sociedades de manera cotidiana. Esto lejos de ser casualidad es un indicador de las cercanías y coincidencias entre el capitalismo clásico y el neoliberalismo.

La novedad esencial del sistema es la manera en la cual la desigualdad y la jerarquización social son actualizadas a la realidad global posmodernas en el proceso de turistificación del paisaje henequenero. Los mecanismos con los que ahora la hacienda como complejo turístico ejerce el poder sobre los espacios y el paisaje de los

lugareños, como sobre los cuerpos y los hábitos de los trabajadores de la hacienda, están basados en fenómenos mucho más sutiles y menos violentos que los utilizados en el contexto original de la Hacienda como complejo agroindustrial. Sin embargo, los lugares sociales dispuestos para cada uno de los grupos que se encontraban entonces y se encuentran ahora, lugareños, trabajadores y usuarios, siguen siendo los mismos. Más importante aún es que estos lugares sociales son construidos a través de la turistificación del paisaje por la hacienda y no por cada grupo. Esta hegemonía simbólica y semiótica es el mecanismo común central entre la hacienda original y la hacienda turística.

También es importante detenerse a reflexionar en torno a la relación que existe en el esquema neoliberal entre la filantropía y el turismo, ambos como mecanismos de consumo. Es evidente que el turismo se lleva a cabo con los ingresos que el sujeto o individuo es capaz de gastar o disponer de manera discrecional. Lo que se llama en inglés *disposable income* y que consiste en aquello que no se invierte ni en la satisfacción de necesidades básicas ni en actividades productivas. Tanto la industria del turismo como la industria filantrópica dependen de este tipo de ingresos para subsistir. La otra cara de este tipo de gasto es el *status* que dota al que lo ejerce. Este *status* puede funcionar de manera autorreflexiva reforzando la identidad del consumidor, pero también teniendo un carácter público y performático. El espacio del complejo turístico filantrópico obtiene otro carácter y es el de escenario para este performance del gasto y el consumo. El jardín central y la casa grande es el espacio más fotografiado tanto por los visitantes como por la Fundación misma y a través del cual se identifica al hotel. Gran parte de la experiencia turística es la narrativa y representación posterior de la visita, la fotografía siempre ha sido parte fundamental de la misma. En el presente este carácter se acelera y se multiplica a través de las redes sociales. Así, bajo el *hashtag* #Temozón en Instagram o #TheHaciendas en Facebook, se puede reproducir casi al infinito ese mismo espacio central.

La filantropía igualmente cumple con la necesidad social de *status* y así el lema de las haciendas es “ayuda mientras viajas” o “déjanos guiarte y ayudarás en el proceso”. De esta manera el gasto turístico y el gasto filantrópico se emparejan en una misma experiencia de consumo cultural. El hacendado actual no azota al peón sino lo ayuda y, al igual que el antiguo azote, esta ayuda refuerza y actualiza el lugar social y de enunciación del hacendado, el turista.

BIBLIOGRAFÍA

Baudrillard, Jean, *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 1986.

Cámara Zavala, Gonzalo *Reseña histórica de la industria henequenera de Yucatán*, Imp. Oriente, Mérida, 1936.

Cartier, Carolyn, "Introduction: Touristed Landscapes/Seductions of Place", en Carolyn Cartier y Alan A. Lew (Eds.), *Seductions of Place. Geographical Perspectives on Globalization and Touristed Landscapes*, Routledge, Nueva York, 2005.

Dumond, Don E., *El machete y la cruz. La sublevación de campesinos en Yucatán*, UNAM, México, 2005.

Joseph, Gilbert, *Revolución desde afuera, Yucatán, México y los Estados Unidos 1880-1924*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Pérez, Marisa y Franco Savarino Roggero, *El cultivo de las élites. Grupos económicos y políticos en Yucatán en los siglos XIX y XX*, Conaculta, México, 2001.

Ramírez, Luis Alfonso, *Secretos de familia. Libaneses y élites empresariales en Yucatán*, Conaculta, México, 1994.

Wells, Allen, "Families in a Boom-and-Bust Economy", en *Yucatán Gilded Age: Hacienda, Henequen and the International Harvester 1860-1915*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1985.

Revista de Mérida, 1898

Grupo Aeroportuario del Sureste. URL: https://es.wikipedia.org/wiki/Grupo_Aeroportuario_del_Sureste

Grabado *Familia de Gauchos* en el álbum “Tipos de América Latina”
(Colección particular)

VII

Nacionalismo y expresión popular en México y América Latina: siglos XIX y XX

RICARDO PÉREZ MONTFORT
CIESAS/México

LA CONSTRUCCIÓN DE TIPOS Y ESTEREOTIPOS

Si bien desde los inicios de las luchas independentistas en todo el continente americano ya existían intentos por crear y definir representaciones e imaginarios culturales propios, no fue sino a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando los hombres de a caballo, armados y dominadores de la naturaleza, defensores de sus terruños y fieles a sus tradiciones, poco a poco se fueron adueñando de dicha representación costumbrista hasta convertirse en genuinas figuras nacionales. En prácticamente todos los países del nuevo continente la articulación de los Estados liberales requirió de múltiples patrones culturales que permitieran vincular a las élites gobernantes con el mundo popular.

Los principales puestos de mando quedaron entre los criollos y los mestizos. Las soberanías descansaron sobre una abstracción reconocida como "el pueblo" y los cuerpos sociales fueron construyéndose a partir de representaciones de los colectivos reconocidos como unidades políticas tanto regionales como nacionales. La defensa de la tierra se convirtió en un factor decisivo ante invasiones y conflictos externos, pero también como parte central de la organización social, política y económica. Cada espacio se reconoció y se representó por una serie de sujetos que construyeron tradiciones, inventaron identidades y se reconocieron como propios de un lugar, una región o una nación. El modelo republicano estructuró grandes maquinarias clientelares a partir de llamados a la conquista y la defensa de la tierra, al uso de las armas y a la evocación patriótica.

La afirmación de estos dominadores se haría muchas veces por encima de los intereses de los pueblos originarios o transformándolos en nuevos pobladores mestizos o amestizados que colonizaban o refundaban territorios determinados. Al tratar de representarse a sí mismos y ante la mirada externa, estos dominadores fueron armando los diversos tipos y estereotipos de pobladores de las diversas regiones de América.

En Estados Unidos la figura del "cowboy" se instituyó como aquella que conquistaría el Oeste, dominaría el territorio salvaje, sometería a los indios y se convertiría en un próspero poblador de las amplias llanuras y potreros de la tierra sometida. En Argentina y Uruguay surgiría el "gaucho" y en Chile el "huaso" que igualmente a caballo apoyarían las luchas independentistas y colonizadoras dominando los vastos territorios del Cono Sur. En Perú el "criollo" se convertiría en el personaje clásico de leyendas y narraciones de clara raigambre costumbrista limeña. En Venezuela y Colombia el "llanero" se tornaría en personaje imprescindible de la mitología y la literatura nacionalista. Y lo mismo sucedería en Ecuador con el "chagra", en Puerto Rico con el "jíbaro", en Nicaragua y Costa Rica con el "paisano", en Cuba con el "guajiro" y en México con el "chinaco-charro". Cada uno de estos personajes representaría de una u otra forma al hombre común, encargado de defender su terruño y de afirmar sus tradiciones.

Como parte de una larga construcción de modelos, al parecer independientes cada uno del otro, pero muy complementarios, se pretendía buscar una definición y un reconocimiento de "lo propio", de lo que era auténtico, de la originalidad local. Muchos artistas, literatos, humanistas y no pocos hombres ligados al poder emprendieron la tarea de describir, presentar y animar algunos rasgos centrales de estos pobladores y sus geografías. En función de la particularidad de las miradas regionales y desde luego a partir de sus presentaciones frente a quienes los observaban fuera de sus territorios, se identificaron e instauraron estos "tipos" nacionales, convirtiéndose a la larga en lo que hemos llamado genéricamente los estereotipos culturales.[1] Sus atuendos y sus armas, sus actividades rurales, las expresiones literarias, su música y sus bailes, la comida, su forma de ser y sus múltiples estados anímicos, en fin, todo aquello que podía conformar una cultura local identificable se fue describiendo, dibujando, esculpiendo y hasta inventando, para darle contenido propio a cada una de estas representaciones nacionales.

A través de largos procesos culturales nacieron estas representaciones que hasta la fecha han poblado las actividades

cívicas, las exposiciones internacionales y nacionales, los discursos patrióticos, las festividades locales y los medios de comunicación masiva de cada país latinoamericano, continuando el afán de cargar dichos acontecimientos con ciertos visos de autenticidad y legitimidad nacionalista. El costumbrismo se encargó de convertirlos en referencias y leyendas locales, y las academias, tanto externas como internas, los asociaron con el mundo gubernamental hasta otorgarles esa especie de connotación de representantes "oficiales" de tal o cual país del nuevo continente.

Así, estos estereotipos fueron promovidos por los propios Estados latinoamericanos al grado de que es difícil pensar en ellos sin cierto apoyo de instituciones locales encargadas de la educación o de las relaciones internacionales. Muchos regímenes del continente fomentaron entre párvulos y educandos la reproducción cotidiana de lo que identificaban con orgullo como propio del terruño o de la patria. A través de los medios de comunicación masiva estos valores recibieron una gran promoción y en muchos países se han llegado a formar asociaciones privadas y públicas que impulsan su estudio, cuidado y animación. Asociaciones y federaciones de gauchos, chagras, llaneros, jíbaros, huasos o charros, desde entonces se erigen en embajadores extraoficiales y no son pocas las veces que los propios gobiernos nacionales recurren a ellos para señalarlos como los genuinos representantes de la cultura local.

Aun cuando cada uno de estos estereotipos aboga por su originalidad y los elementos que lo diferencian de los demás, no cabe duda de que están compuestos con muchas semejanzas. Como portavoces de determinados pueblos sus imágenes suelen asociarse con ciertos sectores populares o por lo menos se presentan muy ligadas a ellos, aun cuando sus voces o quienes los dan a conocer pertenezcan a las élites. Es común que se ubiquen en espacios rurales y tengan alguna actividad productiva ligada al campo. Resulta recurrente su condición de criollos o mestizos a la hora de establecer sus orígenes raciales, aunque por lo general se les vincula más con una herencia occidental que con una prehispánica, indígena o negra. El atuendo, el uso de un arma o de utensilios de trabajo específicos, sus fiestas y costumbres, sus alimentos, su relación con determinados animales, concretamente su estrecho vínculo con el caballo y el ganado, su carácter y su condición anímica, su espíritu libertario y autoafirmativo, su vínculo con el pasado y su participación en luchas heroicas, su forma de entender la religión católica, pero muy particularmente su lenguaje y su literatura, especialmente su expresión en verso rimado, junto con su música y sus bailes, los

destacan como “auténticos” representantes de tal o cual pueblo o nación.[2] Un claro ejemplo son estas décimas tomadas del repertorio gaucho argentino tituladas “Soy hijo de este suelo”: Soy el criollo americano

de este pedazo de cielo,
soy el hijo de este suelo,
soy el alegre paisano,

soy el gaucho campechano
de alma noble y corazón
que sentau en redomón
echau pa’atrás y muy ancho

vive feliz en el rancho
hecho de paja y terrón.[3]

O estos versos provenientes del espacio llanero venezolano:

Más libre que yo, ni el viento,
más guapo que yo, ni el toro,
y yo siempre el más contento
y el más dispuesto de todos,

porque yo saco mis fuerzas
coleando con muchos toros.

Cuando persigo un novillo

sobre mi caballo moro
o cuando atravieso el caño
sin que el caimán abra el ojo,
desde el Guárico al Aragua,
desde el Viento al Calabozo,
no hay quien me gane en “coliadas”,
ni en rodeos, ni en joropos,
y siempre el más contento
y el más dispuesto de todos.[4]

Si bien estos dos ejemplos anteriores provienen de repertorios folclóricos de mediados del siglo XX, la siguiente descripción de 1856 del “guajiro” puede mostrarse como claro antecedente. Desde la mirada externa se relata: Por donde quiera se oía

la voz de la animación
por doquiera un galerón
y del cuatro la armonía.
En el fandango lucía

sus zapatos el guajiro
y alegre siempre en el giro

de su inocente recreo

repicaba el zapateo
al son del tiple y el güiro…[5]

En cada uno de estos ejemplos están presentes no sólo las afirmaciones, las actividades o los nombres de los espacios sino también algunos elementos que conformarán las costumbres y las tradiciones, aquellos referentes que servirán para la diferenciación.

Se trata, pues, de figuras que acusan cierta semejanza a la hora en que se conforman como portavoces culturales de un pueblo en concreto, pero cuyas diferencias les sirven como elementos de distinción y autenticidad, que van mucho más allá de sus simples nombres.

Si bien, como ya se ha insistido, casi todos son personajes a caballo, dominadores, mujeriegos, tradicionales, patriotas y valientes, a la hora de identificarse con un origen territorial señalan lo que conciben como sus diferencias fundamentales, aquellos elementos que les son únicos y característicos. Por ejemplo, entre gauchos y huasos se distinguen por el uso de las boleadoras y las lanzas, por bailes como el gato, la cueca o la samba; en los llanos meridionales son célebres por el uso del lazo, su vestimenta de liquiliqui y sus cantares en joropos, pasillos y pasajes; en el mundo antillano son reconocidos por su diestro manejo del machete, pero también por su proclividad a disfrutar de sus zapateados y sus sones montunos, y en el ámbito mesoamericano son reconocidos por sus grandes sombreros adornados, sus pistolas, sus botonaduras de plata y su canto acompañado por un conjunto de mariachis.

En la mayoría de los casos se trata de figuras que dominan la vasta geografía que los rodea. Todos representan valores tradicionales, en no pocas ocasiones religiosos, que sirven de referencia fundamental a la hora de asociarlos con una entidad o nación. Conforman, pues, parte central del discurso del arte, la literatura y la cultura nacionalista de prácticamente todo el continente.[6]

EL CARIBE Y SU REPRESENTACIÓN. ENTRE MESTIZAJES Y COMERCIALIZACIONES

Desde sus primeras apariciones como espacios diferenciados a finales del siglo XIX y principios del XX, los múltiples escenarios caribeños generaron una serie puntual de imágenes con las que fueron rápidamente identificados. La reducción de sus elementos representativos, tanto en materia de imagen como de referencias

simbólicas tuvo, sin embargo, una tendencia clara a expresarse de manera sencilla y puntual. A pesar de la enorme riqueza que presentaba y aún hoy presenta su geografía física y humana, a la hora de construir su representación se vivió una simplificación particularmente significativa ya que las referencias visuales e imaginarias de quienes las promovieron y comercializaron se limitaron a sólo cinco o seis elementos entre los que destacaban: el paisaje, sus ritmos musicales de clara influencia afro, la sensualidad de sus mujeres mulatas, el trato amable de sus folclóricos habitantes igualmente morenos, y sus consumibles, principalmente la caña, el café y el tabaco.

Si bien desde épocas coloniales esta especie de Mediterráneo americano conjugó una infinidad de corrientes culturales provocadas por el constante ir y venir de agentes externos y locales, de migraciones voluntarias e involuntarias, de intenciones y pretensiones de lo más diversas, en la medida en que avanzaron los siglos XIX y XX una clara tendencia a la hegemonización pudo percibirse en su devenir representativo e imaginario. El mundo tropical poblado por negros, mulatos y uno que otro blanco se ponía al servicio del mercado internacional ofreciendo su connotación de mestizaje obligado. Uno de esos principales atractivos, y por lo tanto uno de los factores que debía incidir en la provocación de su consumo, fue la dimensión exótica que le propinaba el mestizaje con el mundo "afro".

Como clara representación de un mundo colonizado y explotado, la injusticia social apareció con singular elocuencia, por más que los intereses comerciales y turísticos insistieran en lo contrario. La crueldad de la antigua trata de esclavos, las campañas de piratería y rapiña imperial, así como la miseria y la penuria de amplios sectores de su población afloraba a la menor provocación. En múltiples representaciones que recorrieron el mundo se denunció la esclavitud y el trato inhumano que recibieron los migrantes involuntarios durante más de tres siglos, contribuyendo primero a fortalecer las denuncias de la llamada "leyenda negra" y después a las principales ideas racistas, que a su vez poblaron las justificaciones de la explotación en la zona.

Sin embargo, ciertos afanes por presentar una imagen idílica del mundo caribeño persistieron en su empeño hasta imponer esta visión cargada de interés y pretensión comercial. Así una tensión entre realidad y representación se ha mantenido con puntual insistencia en el Caribe.

Pero echemos un vistazo a algunas vertientes y miradas extranjeras que contribuyeron a armar y a difundir una idea estereotípica del

Caribe durante un periodo un tanto largo y complejo, a saber: los años finales del siglo XIX y los primeros cincuenta años del siglo XX. Estas miradas, algunas veces infestadas de racismo y otras de simple ignorancia, también lograron captar algunos aspectos de la múltiple y polivalente realidad caribeña que a todas luces se mostró compleja y barroca.

Un sesgo regional ha insistido en la unicidad y la connotación diferencial de la cultura caribeña, no sólo en relación con el resto de las expresiones populares latinoamericanas, sino también de los demás quehaceres culturales del mundo. Durante los siglos XIX y principios del XX tuvo lugar una especie de distanciamiento general del área caribeña del resto del continente por razones que van desde su construcción multinacional hasta el estar claramente bajo la égida de los imperios coloniales ya muy avanzado el propio siglo XX. Tal tendencia contribuyó a identificar aún más su especificidad característica, explotada por los propios nacionalismos emergentes de la región.

Pero no hay más que escarbar un poco en los procesos históricos y culturales de la región para establecer no sólo paralelismos importantes entre el desarrollo cultural de prácticamente todo el Caribe, sino parentescos innegables, que se hunden hasta por lo menos el siglo XVII. La continuidad de éstos se sigue a lo largo de los siglos XVIII y XIX y entra triunfante al siglo XX para estar muy presentes hasta nuestros días.

Con el fin de desentrañar estos vínculos y parentescos habría que considerar que el Caribe formó parte del inmenso territorio que comprendía la Carrera de Indias o el llamado "Atlántico de Sevilla" integrado por Andalucía, Extremadura, las Canarias, prácticamente todo el complejo insular caribeño y los puertos novohispanos, desde Soto la Marina hasta Maracaibo, llegando a estar en constante contacto con el África occidental. Desde el siglo XVII, fomentados por el intercambio comercial tanto de seres humanos como de productos, los procesos de transculturación experimentados en esta gran área geográfica incorporaron tanto valores culturales europeos, principalmente españoles mediterráneos, fuertemente influidos por vertientes judías, gitanas o moriscas, como aportes de origen africano cuya índole angolana, conga o caboverdiana no pareció perderse en el ir y venir de tanta expresión cultural, inmiscuida entre comerciantes e instituciones transcontinentales. Los barcos mercantes, las armadas, las misiones, los encargos reales, y hasta la piratería y el aventurerismo, permitieron el establecimiento de mestizajes cuyas raíces milenarias lo mismo se remontaban al Medio Oriente que a las

costas del norte de Europa, al Mediterráneo, al África meridional y desde luego a la América precolombina.

Desde las tempranas épocas de mediados del siglo XVI las aportaciones locales —sobre todo en regiones en donde existía una sólida supervivencia de civilizaciones indígenas prehispánicas— contribuyeron de manera fehaciente a enriquecer el enorme crisol cultural en el que se convirtió esa gran red formada por las rutas comerciales euro-afro-americanas.

Presencias de todos los puntos de contacto de ultramar pudieron sentirse en las metrópolis y las antípodas coloniales. De ninguna manera las tres grandes vertientes, la europea, la africana y la precolombina americana, contenían flujos puros o unívocos. Pareciera innecesario insistir en que tanto europeos, como africanos y americanos antes de entrar en contacto entre sí ya habían experimentado un gran cúmulo de mestizajes, por lo cual la propia idea del mestizaje bien puede ponerse en duda como lo hace Jean-Loup Amselle.[7] Sin embargo, para los fines de la imagen y la representación comerciales las tres "raíces" sirvieron como recurso discursivo a la hora de instrumentar independencias y especificidades.

Como genuino producto de ese constante intercambio, el Mediterráneo americano empezó a contar con una población mezclada de múltiple origen que fue construyendo ciertos rasgos culturales reconocibles y hasta cierto punto semejantes —para el caso expresados en actividades productivas, de comercio, atuendos, guisos, lenguajes, géneros musicales y coreográficos—. Muchos de estos rasgos se desarrollaron tanto en los puntos de contacto, es decir, en los puertos, pero también en

[…] los hinterlands rurales de esos complejos portuarios abiertos al comercio intercontinental durante los siglos coloniales… Españoles (principalmente andaluces), negros e indios, generalmente asociados a la ganadería, ya para el siglo XVIII habían constituido nichos culturales muy característicos y fuertemente mestizados: *guajiros* en Cuba, *jíbaros* en Puerto Rico y Santo Domingo, *llaneros* en Colombia y Venezuela, *criollos* en Panamá y *jarochos* en Veracruz […] [8]

y tal vez los primeros *boxitos* de Yucatán.[9]

Todos ellos compartieron diversas características culturales semejantes que, involucradas en sus sistemas productivos, afectaron naturalmente sus cotidianidades. Sus maneras de vestir, sus recursos lingüísticos, gastronómicos y lúdicos, así como las expresiones y las formas literarias y musicales quedaron emparentadas de manera muy estrecha en esta cuenca mediterránea euro-afro-americana. En estos

“nichos culturales” particularmente complejos, aunque claramente identificables, se contribuyó de manera vehemente a la formación de un *ethos* barroco latinoamericano al que Alejo Carpentier se refería en materia musical y un tanto metafórica como “El ángel de las maracas” y que Bolívar Echeverría identificó de manera puntual como el inicio de una modernidad truncada.[10]

Se trató de un mestizaje múltiple cultural que siguió un camino rebuscado —es decir barroco— pretendiendo afirmarse y generar una identidad propia con códigos y valores compartidos, principalmente por los espacios sociales dominados, que no tanto con sus dominadores. Ése fue el *melting pot* cultural[11] que durante los siglos XVII, XVIII y XIX pareció quedarse a medio camino entre la desarticulación de la civilización europea renacentista y la rearticulación de una civilización propiamente americana inserta en los flujos de la modernidad. El *ethos* barroco fue la instancia cultural que amalgamó las culturas regionales con las omniabarcadoras, al lograr que los principios diferenciales entre las metrópolis y sus colonias se reconocieran, si no como iguales, por lo menos como semejantes. En las fronteras producidas por los intereses de cada sector social y de cada clase las identidades buscaron semejanzas y distinciones que ponían la idea del mestizaje en múltiples niveles de incorporación y uso.

Esa diferencia distinguió los vínculos culturales concretos en función de relaciones basadas en un principio básico de horizontalidad —negación de la jerarquía medieval con toda su complejidad—, y quizás, negándose a sí misma apeló a la semejanza que emanaba de la constante multiplicación del mestizaje. En el Mediterráneo americano era posible cualquier mezcla. Pero en esa telaraña formada por las rutas interatlánticas del siglo XVII hasta las Reformas borbónicas, una identidad euro-afro-americana en formación se quedó a caballo y no tuvo más que esperar la llegada de la próxima etapa de su proceso civilizatorio: su independencia. Quizás la velocidad con que se precipitaron los acontecimientos de fines del siglo XVIII y principios del XIX no dio la oportunidad de que se manifestara tan abiertamente esa identidad caribeña general, como sí se logró en otras partes de América. En el Caribe esto tuvo que esperar hasta lograrse medianamente a mediados del siglo XX.[12]

Tanto en la cuenca del Golfo de México como en otras áreas de este Mediterráneo caribeño las secuelas de la autodefinición regionalista y nacionalista han generado, desde entonces, innumerables productos culturales —novelas, poemas, músicas, estudios, pinturas, piezas de teatro, etcétera— que tendiendo a exaltar

las especificidades locales, logran continuar y fomentar cierto costumbrismo radical, basado en la exaltación del folclor y un *deber ser* que estatiza las expresiones populares en función de una interpretación manipulada por los grupos de poder locales, regionales y nacionales y por los medios de comunicación masiva.

Así, paradójicamente y como producto de los discursos estatales de los años cuarenta y cincuenta, pareciera que el mundo cultural caribeño estaría formado por una infinidad de ínsulas, cada una con sus características propias y su incapacidad para reconocerse semejante a sus más cercanas vecinas, y por lo tanto desconocedoras de su historia compartida, a no ser por las tres vertientes formadoras de sus raíces civilizatorias: la indígena, la europea y la afro, que aparecen por cierto también claramente diferenciadas.

Sin embargo, claros ejemplos de las semejanzas que podrían evidenciar ciertos orígenes comunes culturales salen a flote a la menor provocación. Algunas de las manifestaciones más conspicuas en este sentido son los llamados "fandangos" que aparecieron en prácticamente todas las regiones antes citadas del Mediterráneo caribeño desde el siglo XVII, al mismo tiempo que en el resto del continente y que paulatinamente fueron adquiriendo nombres y particularidades propias. En Venezuela, diría el musicólogo Luis Felipe Ramón y Rivera "... el término usado para la denominación de baile campesino con música de cuerdas y canto, de l860 para atrás fue el español de fandango...". "Fandangos" fueron los zapateados que en Cuba identificó el viajero norteamericano Samuel Hazard en l871. Y fandango sería el que Enrique Juan Palacios incluiría en su crónica "Un 'guapango' en la Puntilla" como parte de su libro *Paisajes de México* publicado en l916. El origen común era desde luego la explicación de su semejanza, pero sus particularidades locales serían la justificación de su diferencia.

Pero curiosamente y avanzando el tiempo esta misma manifestación festiva y popular tendría la capacidad de darle un contenido diferencial a las representaciones regionales en función del uso político e ideológico que cada espacio de poder de cada región caribeña ejerciera sobre su disposición de manipular su particularidad folclórica como signo de identidad. A partir de los años treinta y cuarenta de este siglo, los nacionalismos y los regionalismos, fomentados por las oligarquías locales harían del mundo caribeño un portento de fragmentación y un "yo no soy tú" adquiriría un lugar predominante en el discurso que hasta la fecha se sigue reproduciendo. De esa manera las "mejoranas panameñas" tratarían de distinguirse de los "guateques dominicanos", éstos de los "currulaos

colombianos” y de los “joropos venezolanos” y todos ellos de las “vaquerías yucatecas” y los “fandangos veracruzanos”, aunque en el fondo todas ellas fueran manifestaciones culturales claramente emparentadas entre sí.

Pero volviendo al tema central y partiendo de la idea de la construcción de una imagen “típica” que englobaría buena parte, si no es que la totalidad, de la región, los intereses económicos insistieron en reducir las características locales con claras pretensiones costumbristas y neocolonialistas. Como ya se ha dicho, el costumbrismo con sus remanentes de conservadurismo tan en boga en las literaturas americanas y europeas del siglo XIX hizo gala del reconocimiento de cierta cultura popular por parte de las élites. En este sentido, muchos de los creadores de los estereotipos tendieron a unificar y a diferenciar una gran cantidad de variantes en materia de expresión cultural popular a través de recursos que de alguna forma estaban mayormente ligados al arte “culto” o académico, al quehacer empresarial e incluso al comercio interoceánico.

De esta manera “lo típico”, o si se quiere lo estereotípico, establece una visión del otro desde una perspectiva capaz de abarcarlo todo y por lo tanto “superior” al fenómeno observado. Esto se logra a través de un proceso intelectual con remanentes colonialistas claramente enunciado por Guillermo Bonfil de la siguiente manera:

En toda sociedad colonial los colonizadores unifican ideológicamente a los colonizados. Los perciben como un conjunto básicamente indiferenciado, aunque el mundo colonizado esté realmente formado por pueblos diferentes, porque lo que determina la visión que el colonizador tiene del colonizado es que éste debe ser diferente […].[13]

Pero además de diferente, la mirada externa tiende por lo general a la simplificación y más aún cuando de lo que se trata es de vender un concepto, una trayectoria o una imagen. Así para poder presentar al Caribe o a América Latina en general como un destino capaz de atraer el interés de quienes tienen en mente ese mismo afán de ser colonizadores, aunque sea sólo a través de la mirada y/o la experiencia turística, los comerciantes y los empresarios, tanto locales como extranjeros, han logrado encontrar una rica fuente de ingresos en la explotación de diversas “áreas consumibles” de las distintas regiones: en primera instancia el paisaje, su exotismo y los productos locales; en segunda, los habitantes, sus costumbres típicas y su clara “otredad”, y en tercera, la infraestructura y las posibles soluciones a las incomodidades del viaje.

Traje chileno, 1880, Gabinete de Estampas del Museo Histórico Nacional de Chile, tomado del libro *Hombres de la Tierra. Presencia masculina en el campo tradicional chileno 1800-1950*.
Catálogo del Museo Histórico Nacional, Santiago de Chile, s.f.

LOS HOMBRES A CABALLO EN EL SUR: GAUCHOS, HUASOS Y CHALANES

En el Cono Sur del continente americano tres jinetes se caracterizaron de manera diferente en sus respectivas regiones, no sólo por los caballos mestizos que montaron y domaron, sino también por los atuendos y las expresiones culturales que los identificaron con sus geografías y sus quehaceres locales. En Argentina, Uruguay y el sur de Brasil fue el "gaucho" el clásico personaje campirano, pampero montador y contador de leyendas, armado con lanza y boleadoras, payador, patriota y gran enamorado, bailador de zambas, chacareras y gatos. En Chile un representante regional parecido fue el "huaso", también figura a caballo, vestido con el característico poncho, el sombrero de chupalla de estilo catalán y su par de "ojotas" a manera de calzado, capaz de bailar una cueca o de soltar algún verso al menor descuido. Y un tanto más garboso y linajudo, el "chalán" sería el portavoz de los jinetes en el Perú. Con un atuendo de colores claros si no es que blanco, su poncho bordado, el sombrero de paja, las botas negras y el pañuelo al cuello, sus características y tradiciones fueron descritas en valsecitos criollos y evocadas en la danza costeña de la

marinera.

El gaucho fue identificando como el estereotipo nacional argentino desde la segunda mitad del siglo XIX hasta confirmarse en las primeras cuatro décadas del siglo XX. De igual manera se lo consideró como representante rural en Uruguay y en algunas regiones meridionales del Brasil, en donde se le denominó *gaúcho*. Con antecedentes literarios muy sólidos como los de Bartolomé Hidalgo e Hilario Ascasubi que aparecerían en cualquier antología de poesía gauchesca, aquel hombre a caballo se consolidó sobre todo a partir de dos famosos personajes literarios: el Santos Vega de Rafael Obligado y el Martín Fierro de José Hernández. Tal vez logró su consagración con la obra magistral *Don Segundo Sombra* de Ricardo Güiraldes, que a la par de los estudiosos del folclor argentino y uruguayo de los años veinte, treinta y cuarenta, lo convirtieron en un tema natural de las letras, los ensayos y los análisis de la identidad argentina.[14]

Para mediados de los años treinta del siglo XX el gaucho no sólo era ya un representante tácito de "lo argentino" y "lo uruguayo", sino que los mismos estudios sobre ese personaje lo presentaban como afirmación de patriotismo y de amor a sus respectivas nacionalidades sureñas. Por ejemplo, en el prólogo escrito por Francisco de Aparicio a la segunda edición del recuento literario *El gaucho. Cazador de ganado, el jinete, un ideal de novela* realizado por la filóloga estadounidense Madaline Nichols, en 1936, el presentador afirmaba: "No podrá haber un argentino detractor del gaucho porque ello equivaldría a un argentino detractor de los argentinos [...]".[15] Esto se decía porque en dicho estudio la autora identificaba al gaucho como un vaquero honrado, pero también como un prototipo de abigeo. Ello afectó el orgullo nacional de quienes reivindicaban al gaucho como representante del "pueblo" argentino y por lo tanto no era aceptable que se identificara su estereotipo con un ladrón a caballo. El ideal del gaucho para esas épocas había llegado a extremos tales que permitía que escritores y estudiosos como Vicente Rossi afirmaran que "[…] en el alma de cada criollo, de cada hombre nacido en tierras del Plata, duerme un gaucho más o menos auténtico [...]".[16]

La afluencia de estudios monográficos, ensayos, poemas, novelas y obras de teatro que se refirieron a la figura del gaucho fue enorme durante esas primeras cuatro décadas del siglo XX.[17] Discusiones alrededor del origen de la palabra "gaucho", de sus características físicas y anímicas, de su destreza en el manejo de los redomones y los pingos, sobre la autenticidad de sus bailes y cantos, de sus "pilchas" o de sus capacidades manuales, guerreras y ganaderas, así como de sus amoríos y desventuras, poblaron los periódicos y las discusiones en

librerías, espacios académicos y tertulias literarias. Historiadores, reporteros y escritores como Martiniano Leguizamón, Emilio A. Coni, Gastón Gori y Carlos Alberto Leumann, tan sólo para mencionar cuatro, se enfrascaron en largas polémicas acerca del origen y el carácter del gaucho.[18]

Para entonces no cabía duda de que se trataba del representante clásico del "tipo" argentino y uruguayo del campo, gracias a su constante aparición en la literatura, el teatro, el cine y las ferias internacionales. Los payadores Santos Vega y Martín Fierro habían dejado el espacio histórico-literario para convertirse en representantes internacionales y "auténticas" leyendas fundadoras de las identidades sureñas.

Y lo que mayormente impactó a los medios de comunicación que no pararon en mientes a la hora de popularizar y masificar dicha imagen, fue la gran riqueza cultural, sobre todo literaria, musical y visual, que podían desplegar las expresiones artísticas atribuidas a los gauchos. Como buen estereotipo, el gaucho se presentaba junto con su caballo como una síntesis del hombre de campo que, con giros lingüísticos propios y actitudes autoafirmativas, establecía su condición sencilla y su amor al suelo patrio. El gaucho fue el representante de una gran herencia cultural y tradicional que se hundía cabalgando en la noche de los tiempos y en el fragor de la forja nacional. Llegaría hasta nuestros días montándose en las enseñanzas de la historia y el acontecer de los pueblos, que lamentable y melancólicamente se perdían ante los embates de la modernidad.

Las antologías de poesía popular y los cancioneros argentinos de principios de siglo pasado hasta avanzados los años cincuenta se llenaron de piezas que apelaban a la nostalgia campirana y que insistían en el quebranto constante de los valores de antaño. Por ejemplo, en 1967, en la selección titulada *Cantos tradicionales argentinos* de Guillermo Alfredo Terrera se establecía de entrada:

En nuestros días, la sociedad no crea ni engendra los llamados cancioneros tradicionales, sean éstos del tipo que fuesen, pues han variado fundamentalmente las normas de vida de la colectividad y ya el pueblo no crea ni narra por medio de auténticos representantes, como lo fueron en su tiempo los payadores o narradores campesinos.[19]

Por eso se justificaba la edición y publicación de piezas que tenían como fin la afirmación de los clásicos valores estereotípicos y que se hicieron pasar como populares, gracias al uso del lenguaje local y

específico de las actividades gauchas. Ejemplos habría miles, pero aquí sólo se tiene lugar para la siguiente décima atribuida al cantor Grau y Sampayo: Lástima de ser domingo

bien haiga y ya se componga,
así tendremos milonga
en el boliche del Gringo.
Ensillaré bien mi pingo
con lo mejor de mi apero,

con el freno coscojero

y silbando bien bajito
pensando iré al trotecito
en los dos ojos que quiero…[20]

Una visión más o menos idílica del gaucho como hombre del campo y payador irredimible quedó plasmada en la mayoría de las referencias literarias y musicales, posteriormente distribuidas por los medios de comunicación e incluso por los mismos gobiernos argentino y uruguayo en sus programas de educación y divulgación internacional de su cultura.

Desde fines del siglo XIX se pensó en la poesía gauchesca como un buen recurso para apuntalar a la instrucción pública. El escritor Valentín Alsina incluso planteó: "Como este género tiene tanta aceptación en cierta clase inculta de nuestras sociedades, puede ser un vehículo que alguna administración sagaz sabría utilizar para instruir esas masas..."[21] Sin embargo, además de utilizarse para la instrucción de los sectores populares, estas referencias a lo gauchesco y al mundo caballar sirvieron para consolidar esa imagen estereotípica que tan ampliamente se distribuyó por su territorio y por el extranjero. Así se llegó a fomentar una creación artística con visos nacionalistas o si se quiere folclorísticos, que después de los primeros cinco lustros del siglo XX sólo recordaba sus aciertos originales a través de innumerables repeticiones. Éstas a menudo se perdieron en los lugares comunes, mientras que los primeros momentos de creación artística dieron pie a cierta renovación que, aun cuando se apelara al mundo del estereotipo, su propuesta intentó dar un salto hacia la crítica o hacia cierta manera poética de nombrar el mundo que lo rodeaba.

Un ejemplo de ello sería la pieza que el entonces joven compositor Atahualpa Yupanqui registró a finales de la década de los cuarenta y que se titulaba "Milonga del solitario". Esta milonga, si bien apuntalaba la estereotípica visión del gaucho, también proponía cierta honradez en el sentir de sus versos: Me gusta de vez en cuando

perderme en un bordoneo

porque bordoneando veo
que ni yo mismo me mando.

las cuerdas van ordenando

los rumbos del pensamiento

y en el trotecito lento

de una milonga campera

va saliendo campo afuera
lo mejor del pensamiento.

Ninguno debe pensar,
que vengo en son de revancha.
No es mi culpa si en la cancha,
tengo con qué galopear.
El que me quiera ganar,
hai' tener buen parejero.
Yo me quitaré el sombrero,
porque así me han enseñao,
y me doy por bien pagao,
dentrando detrás del primero

Siempre bajito he cantao
porque gritando no me hallo,

grito al montar a caballo
si en la caña me he bandeao;

pero tratando un versiao
ande se cuentan quebrantos,

apenas mi voz levanto
para cantar despacito:
¡que el que se larga a los gritos
no escucha su propio canto!

Si la muerte traicionera,
me acogota a su palenque,
háganme con dos rebenques,
la cruz pa' mi cabecera.
Si muero en mi madriguera,
mirando los horizontes,
no quiero cruces ni aprontes,
ni encargos para el Eterno.
Tal vez pasando el invierno,
me dé sus flores el monte.

Toda la noche he cantau,
con el alma estremecida,
que el canto es la abierta herida,
de un sentimiento sagrau.
A naides tengo a mi lau,
porque no busco piedad.
Desprecio la caridad,
por la vergüenza que encierra.
Soy como el lión de la sierra:
¡vivo y muero en soledad! [22]

Aun cuando el gaucho se representara de manera un tanto más realista tal como sucedía en los versos anteriores, su condición de hombre de campo y de ganado, de bailador, de enamorado y, sobre todo, de payador, lo fijaron como estereotipo nacional y popular de manera contundente y positiva. El analista literario Marcelino N. Román intentó establecer sus características anímicas a finales de los años cincuenta con las siguientes afirmaciones:

Su oficio es una misión. Y esa misión no puede cumplirse bajo el signo de la derrota. El payador se enhorqueta a las penas sin miedo, como buen jinete. Se agencia de alegrías y las desparrama a su alrededor. Es generoso de su tesoro de optimismo. Cura las heridas de su aguerrido pecho con el aire del mundo. Y con el de su propio canto. No busca el aislamiento sino la sociabilidad. No es solitario habitante de una torre apartada, sino un animador de las reuniones [...]. [23]

De esta manera el gaucho no sólo había adquirido una condición institucional sino que su aceptación y propagación como estereotipo nacional argentino y uruguayo no merecería mayores cuestionamientos.

***

En el actual territorio de Chile a ese hombre a caballo se le llamó "huaso". El origen de esa denominación resultó igual de incierta que la del gaucho pues ambas podrían provenir del quechua así como del castellano andaluz. Mientras en el lenguaje indígena la voz *wachka* se refería a un huérfano y el término *huaso* a un jinete, en la raíz hispana parecía emparentarse con *guasa*, es decir alegría o juego, *huaso* falto de gracia y el nombre que solía darse a los campesinos: *gacho*.[24] Tanto del lado argentino como del chileno las controversias y polémicas por el origen de ambas denominaciones siguieron alentando la falta de acuerdos.

Pero tanto en Chile como en Argentina, a la hora de nombrar un gaucho o un huaso rara era la persona que no supiera de quién se estaba hablando. Hombres a caballo los dos, ambos contribuyeron a crear la imagen de dos vastas regiones y hasta de dos naciones enteras, con sus historias y sus características propias. En Chile la figura tradicional por excelencia fue entonces el huaso. Además de sus imprescindibles espuelas, sus armas fueron el rebenque o látigo, y el parralino o cuchillo corvo. Su atuendo, ya brevemente descrito con poncho, ojotas y sombrero, se completaba con varios elementos que el estudioso Tomás Lago enunciaba así:

[…] Cuando no lleva larga bota de cuero llena de guarniciones metálicas, usa amplio pantalón bombacho que cae sobre un botín cerrado hasta el tobillo, de tacón muy alto, puntiagudo; grandes espuelas de hierro profusamente labradas, de tintineantes rodajas, chaqueta corta —casi de torero—, entallada, adornada con los cortes naturales de innumerables botones, camisa blanca abrochada, de muchos plisados, sin corbata y sombrero cordobés, de ala recta y ancha […].[25]

Al igual que con el gaucho, el caballo le proporcionaba al huaso una gran movilidad, además de ser el complemento imprescindible para el acarreo de ganado, la matanza o la trilla, así como la condición para no pocas diversiones. Entre estas últimas destacaron las carreras "a la chilena" y los rodeos. Una descripción del siglo XIX mostraba la originalidad de la montura de aquel hombre que aparecía

“de lo más primitivo y brutal” en el uso de la piel de ganado y la madera. Decía:

Se principia por colocarle uno sobre otro media docena de cueros llamadas sudaderos; sigue la enjalma, armazón de madera cubierta de cuero, y sobre ella continúa otra serie de cueros de cordero llamados pellones… De la enjalma cuelgan dos estribos de madera inmensamente grandes y cuyo peso no bajará de veinte libras, y en la parte posterior de la misma se encuentran la alforja y el inseparable lazo. Agréguese a esto un enorme machete medio oculto entre los pellones en su vaina de cuero, y se tendrá una idea exacta de los arreos del caballo de campo, cuyo salvaje atavío viene a completar la marcial postura del huaso, con el poncho negligentemente echado sobre el hombro y calzadas sus enormes espuelas de inmensas rodajas […].[26]

El gaucho, el huaso participaría en las luchas patrióticas de su terruño, entre las que destacaron la propia contienda por la independencia de Chile y la Guerra del Pacífico. Temerario, leal y abnegado, pero también pendenciero y dado al juego, al amor y a la bebida, bailando una cueca tradicional —también llamada *chilena*— parecía entrar igualmente en competencia como si estuviera en una carrera de caballos. Con sus estructuras musicales y dancísticas bastante estables, las cuecas huasas o tradicionales emulaban el coqueteo y la seducción entre el gallo y la gallina, levantando el pañuelo y haciendo llamados, entre fanfarrones y desafiantes, al patriotismo, al vino y al amor. Todo ello queda expuesto en el siguiente ejemplo: Cuando cantan la chilena

los verdaderos cantores

debe estar el escenario
cubierto de tricolores.

Cuando no queda un alma

que no se arrime
tienen ala’ en los pies
lo’ bailarine’

Lo’ bailarine’, si

canto hechicero

vuelan hasta los gritos
de los chimbero’

Yo saludo con vino
lo que es divino…[27]

Si bien las "cuecas huasas" se convirtieron hacia los años cuarenta y cincuenta del siglo XX en un símbolo nacionalista con claros visos patrioteros e institucionales, la diversión y el gusto del huaso, dada su condición de jinete campeano, pareció seguir la tradición del baile y el verso más ligados a los peones que a las aristocracias de las haciendas y los latifundios. Durante aquellos años el entonces joven poeta Fernando Alegría, en sus poemas plagados de reivindicaciones nacionalistas pero también con terribles denuncias sobre la miseria que vivía su país, recuperó a este personaje a caballo para enfatizar su amor a la patria chilena y describir con fuerza telúrica sus emociones y sentimientos, no exentos de evocadoras imágenes equinas:

Cuando al alba sale el huaso a destapar estrellas
y mojado de rocío enciende el fuego en sus espuelas
cuando el caballo colorado salta la barra del mar
y se estremece el lago con una lenta bruma de patos
cuando cae el recio alerce y en sus ramas cae el cielo
digo con nostalgia: ¡Viva Chile Mierda!...
…
… Y lo que digo es un grito de combate,
oración sin fin, voz de partida, fiero acicate,
espuelazo sangriento con las riendas al aire
galopón del potro chileno a través de las edades…
… País pájaro, raíz vegetal, rincón donde el mundo se cierra.
Quien lo grite no tendrá paz, caerá para seguir adelante
porque de isla en isla, del mar a la cordillera,
de una soledad a otra, como de una estrella a otra estrella
nos irá aullando en los oídos la sentencia de la tierra…
digo finalmente: ¡Viva Chile Mierda!..." [28]

***

En el Perú, aun cuando las herencias incaica, quechua y aymara resultaban insoslayables, a lo largo del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX se fue imponiendo la imagen del "criollo" como el representante peruano por excelencia. Su versión cabalgadora fue la del "chalán". Vestido con un atuendo cortado en telas blancas o de colores tenues, con cierto aire de clima cálido y costeño, caracterizado por un poncho ligero y volátil, un sombrero de palma y un pañuelo de

lino amarrado al cuello, este personaje se apoyó en la herencia de un fino caballo árabe-andaluz de paso elegante y corto, dispuesto más para el paseo que para las duras labores del campo.

El uso del caballo rudo tuvo una larga tradición en el Perú virreinal, dado lo escarpado de su geografía y la resistencia indígena a los trabajos pesados de las minas y a los cultivos de alta montaña. Pero a la hora de incorporarse a las luchas independentistas la recia montura se quedó más en los ámbitos militares, en las faenas de las haciendas y en el mundo de los toros y el capeo. En las costas, en los alrededores de Lima y especialmente en el norte del país, el cultivo de una raza equina especial por su llamado "paso llano", se fue convirtiendo en orgullo nacional, hasta que surgió la necesidad de declararla "propia del Perú".

Su jinete, su chalán, no sólo reivindicó su unicidad al demostrar la tersura y la armonía de aquel paso, sino que al igual que los otros jinetes del Cono Sur se le asoció con varias expresiones culturales que también reclamó como propias y singulares. Una de ellas fue su disposición permanente a bailar la zamacueca que con los años derivó en "la marinera", considerada hoy en día como el baile nacional. Con una constante evocación al Perú de antaño, la paulatina institucionalización del chalán y del criollo como estereotipos, se convirtió en un proceso que coincidió con la concentración del poder político en la costa peruana, mismo que se inició a finales del siglo XIX y que acabó por consolidarse a mediados del siglo XX.

Aun cuando las expresiones artísticas de estos chalanes contenían veneros indios y negros, su dimensión típica, como la de la mayoría de los estereotipos latinoamericanos, se basó en una imagen legendaria del pasado. En el caso del chalán esa alegoría fue la de la Lima antigua, de sus costumbres y de sus festejos, que algunos cronistas decimonónicos se encargaron de fijar en el tiempo. Hacia mediados del siglo XIX uno de ellos describió los paseos a caballo de hombres y mujeres por las lomas de Amancaes durante las fiestas de San Juan de la siguiente manera:

[…] El sitio es hermoso y agradable. Las altas colinas que rodean una extensa pampa se cubren de verdura sobre la cual se elevan numerosas flores grandes y amarillas llamadas *amancaes*… En la pampa existen varios ranchos o barracas cuyos dueños venden comestibles y licores. En los días de mayor concurrencia, que son los domingos y los lunes, se encuentran en esas barracas algunos arpistas y guitarristas que improvisan, dentro de ellas bailes en que no se conocen polkas ni mazurcas, sino *zamacueca*… el baile nacional más eminentemente nacional […].

Una vez arribados a la pampa de Amancaes los jinetes bajaban de sus caballos para, al son de las guitarras y el cajón, dar rienda suelta a sus afanes bailadores. El mismo cronista describía aquella música "siempre acompañada de las voces de dos o más negros" como una oportunidad y un gusto por soltar los instintos del cuerpo que después de reproducir algunos pasos del *minué francés* mezclados con ritmos africanos, se agitaban hasta hacer "…más vivos y, podemos decirlo, más lascivos los movimientos…".[29]

María Manuela la caporala
se fue a la pampa a cabalgar,
no muele caña, ni vende azúcar
pues tiene plata pa' enamorar…

Yo fui a la plaza, compré cebolla,
compré tomates y perejil,
no sabes china, blanca mulata
la murundanga que traigo aquí.

Piri pipí, piri pipá
piri pipí, piri pipá

yo tengo una botijuela
que ya me anda por la mitad…[30]

Al igual que las danzas de pareja de los gauchos y los huasos, las zamacuecas eran bailes que simulaban el cortejo en el reino animal. Por ello de pronto parecía que sus movimientos atentaban contra la mojigatería imperante. Concluida la danza y el canto en las barracas de las afueras de Lima, la fiesta de San Juan se extendía hacia otros espacios circundantes de la siguiente manera:

Más tarde, la turbulenta zarabanda se dispersa por las colinas para coger los amancaes; después, a la caída del sol, toda la población, afiebrada por los excesos del día, sube a caballo, las mujeres, pierna aquí, pierna allá, al uso del país, descubriendo hasta la rodilla el molde irreprochable de su media de seda espejeante. Hay que ver entonces a zambas y a cholitas, ebrias de zamacueca y aguardiente de Pisco, la frente bañada en sudor, los cabellos sueltos, las narices dilatadas, hundir las espuelas en los flancos de los caballos para hacerlos cabriolar o volver bruscamente sobre ellos mismos para no atropellar al peatón, y después lanzarlos de nuevo y pasar como el vértigo a través de una multitud, donde cien caballos, obedeciendo a voluntades diferentes, atestiguan con sus maniobras inofensivas la habilidad de los que los dirigen […].[31]

Si bien la descripción anterior se refiere a unas extraordinarias amazonas peruanas, este uso del acompañante equino para demostrar dominio y hacer suertes en los alrededores de la capital antigua del Perú se fue tornando en una característica del mundo de los jinetes limeños dada la peculiar elegancia de sus cabalgaduras. Y de aquella nostalgia parece haber surgido también una legitimación capaz de establecer una imagen del criollo y del chalán como representante del pueblo por antonomasia.

Según varios historiadores y analistas de la cultura peruana, esta representación se llegó a instituir definitivamente a partir de que, en los años cuarenta del siglo XX, se realizó "…una campaña promovida por los llamados 'Centros Sociales y Musicales' en la que se pedía se reconociera a la cultura popular costeña, es decir: a la cultura criolla como parte central del acervo cultural nacional".[32] Así el chalán, como estereotipo peruano, fue más una creación semiurbana que idealizó el mundo vernáculo rural y algunos espacios pueblerinos de antaño.

Algunos estudiosos atribuyeron este proceso de criollización y chalanización de la cultura peruana a las grandes avanzadas de

campesinos e indígenas que llegaron a las ciudades costeñas, principalmente a Lima, a confrontarse con las “buenas costumbres de la gente decente” de la capital del país.[33] Al afirmar al criollismo como elemento popular de la nacionalidad peruana se contribuyó también a legitimar cultural y políticamente al estereotipo del chalán, que poco a poco se impuso a través de los medios de comunicación y en el discurso estatal.

Aquel estereotipo del criollo y del chalán estuvo tan ligado a la música y a la poesía que no fueron pocos los escritores, músicos y poetas que se refirieron a él para afirmar su peruanidad. Desde José Santos Chocano hasta César Santa Cruz Gamarra pasando por José María Eguren, Angélica Palma o Sebastián Salazar Bondy y Luis E. Valcárcel, todos se ocuparon directa o indirectamente de él. Sin embargo recogiendo anécdotas o armando tratados completos, el peruano se fincó en el territorio de los estereotipos latinoamericanos gracias a los medios de comunicación que lo distribuyeron por los ámbitos populares tanto locales como internacionales. El valsecito se convirtió en su modo de expresión natural y no tardó en convertirse en el embajador musical y rasgo de identidad nacionalista del Perú a partir de los años cincuenta y sesenta. Así lo relata en estas décimas de cuarteta obligada el poeta popular Nicomedes Santa Cruz: En su estilo jaranero

cada vals es una joya.

Vibra por el mundo entero
nuestra música criolla

Al compás de las vihuelas
revive la tradición
y despierta el callejón
de lamparines y velas.
Repican las castañuelas
de un negrito guaragüero,

y entre palmas y tondero

y requiebros de jarana
surge la Canción Peruana

con su estilo jaranero

El vals —oriundo de Viena—
se hizo cholo en el Perú:
la seda perdió el fru-frú,
cambió a percala morena,
aroma de hierbabuena,
cuartito sin claraboya...
Así el vals se desarrolla

entre humilde y pobre gente

y pese al precario ambiente
cada vals es una joya.

Pinglo, Saco, Bocanegra,
Benigno Ballón Farfán,
desde el cielo escucharán
lo que su música alegra.

Cada buen criollo que integra

aquel plantel postrimero

deja trazado un sendero
a los criollos de hoy en día:
así nuestra melodía

vibra por el mundo entero

Desde la humilde cabaña
a la imponente mansión
avanza nuestra canción
con sabor a ron de caña.
Fiesta de tondero y saña

que nuestras palmas apoya
vals sincopado que arrolla,

festejos y marineras

adornan como banderas
nuestra música criolla...[34]

Estas décimas de Nicomedes Santa Cruz no sólo reivindicaron el vals como expresión central de la música peruana, sino que, acorde con el afán de consolidar su estereotipo, insistieron en que "lo criollo" era un recurso fundamental para representar la peruanidad. Y el chalán fue el jinete que encarnó aquella afirmación, tal como lo sentenciarían los versos de Chabuca Granda:

Qué hermoso que es mi chalán
cuán elegante y garboso
sujeta la fina rienda de seda, que es blanca y roja…
qué dulce gobierna el freno con sólo cintas de seda
al dar un quiebro gracioso al criollo berebere…
Fina cadencia en el anca, brillantes ceden las crines
y el nervio tierno y alerta para el deseo del amo;
ya no levanta las manos para luchar con la arena
quedó plasmado en el tiempo su andar de paso peruano…[35]

PICOS NEVADOS, LLANURAS Y PASTIZALES: CHAGRAS Y LLANEROS

Los imbricados caminos de herradura que sirvieron para recorrer las cordilleras andinas a lo largo de su altura ecuatoriana, así como las extensas sabanas que hicieron que se perdiera el horizonte en la región fronteriza de Colombia y Venezuela, tuvieron también a sus hombres a caballo. En el Ecuador a ese jinete se le llamó "chagra", término que probablemente derivó de las voces locales: *chacra* que significa terreno sembrado de maíz y *chacarero* que es el nombre que se le da a quien se ocupa de tal labor. Ambos términos tal vez tuvieron su origen en el vocablo inca *chagra-camayúc* que se usó antiguamente para designar al intendente de cultivos. La etimología del chagra acusó así antecedentes prehispánicos, aunque justo es decir que desde finales del siglo XVII la misma palabra *chacra* fue frecuentada por el habla española para designar la "…habitación rústica… que usan los indios en el campo…".[36]

En cambio, al cabalgador de las planicies meridionales de Venezuela y Colombia se lo nombró genéricamente "llanero" en clara alusión a las llanuras y pastizales de clima tropical que formaron el *hinterland* de la costa caribeña y atlántica en el norte del subcontinente americano. Aquellas inmensidades abiertas por la

cuenca del río Orinoco tan propicias para la ganadería, mantuvieron al llanero a la merced de su montura y su destreza con el lazo y la lanza, de la misma manera que las montañas y las altiplanicies ecuatorianas confinaron al chagra a la labor vaquera y agrícola.

Al igual que sus lejanos parientes en el Cono Sur, el chagra fue identificado como el mestizo cuidador de caballos y vacunos, que rápidamente se diferenció de su antecedente hispano y conquistador. Distanciándolo de los peninsulares, pero al mismo tiempo reconociendo sus parentelas ibéricas e indígenas, uno de sus exégetas lo describió así:

A diferencia de ellos, usa *aperos, pellón, guasca* y alforjas, elementos criollos nacidos de la necesidad y la afición. Pero de ellos le viene el gusto por cabalgatas, toreos y riñas de gallos. De la madre india le queda la sobriedad en el decir, la melancolía en el sentir, y esa especialísima forma de percibir y entender el "ashpa-mama".[37]

Ya en el siglo XIX los viajeros y los intérpretes locales comenzaron a distinguir y a nombrar al chagra gracias a sus característicos atuendos pues lo destacaba una particular diversidad de accesorios. Hacia mediados del siglo un viajero español se encontró con algunos de ellos a la par de otros pobladores y los anunció así:

[…] chagras y chagresas de la sierra, cholos, zambos y algunos negros de Guayaquil, presentando una muy pintoresca perspectiva por la diversidad de formas y colores de sus ponchos, sombreros y más atavíos. Todos ellos traían grandes recuas de caballerías […].[38]

Otro viajero decimonónico se interesó especialmente en el poncho del chagra, que logró clasificar en una tríada de la siguiente manera:

Se usan tres clases de ponchos: uno muy ligero con muchos colores en las tierras bajas, cálidas y también en los altos en los días claros; […] un segundo poncho de lana mucho más pesado, generalmente rojo escarlata, sirve para los días fríos y lluviosos […] finalmente se lleva en los viajes un poncho más sencillo, algo rígido, es el más útil de los tres porque es impermeable […].[39]

Pero además de su caballo ligero, resistente y lanudo, también conocido con el mote de "paramero" y de ese poncho que en Ecuador recibe el apéndice de "de castilla" por lo fino y sobrio, lo que distinguía al chagra eran sus demás prendas: el sombrero, el zamarro, el pinganillo, los botines y las espuelas. Estas últimas eran de metal oscuro. Con cintas de cuero se sujetaban las rodelas de puntas a los tobillos y por el sonido que producían al andar se las llamó

“roncadoras”. Los botines igualmente eran de cuero, de caña alta o de planta de caucho, también nombrados ochotas o huagra-caras. El pinganillo era un guarda-piernas fino y el zamarro un pantalón de piel de borrego, chivo, venado, tigrillo o puma. Era una especie de chaparrera gruesa usada contra el frío y los arañazos de arbustos y animales. Su camisa era por lo general blanca y en ocasiones podía usar un terno de color oscuro. De vez en cuando también se enredaba una bufanda al cuello, pero lo que nunca le faltó fue el sombrero. Confeccionado con lana merina prensada, su modo “aligacho” tuvo una amplia gama de colores vivos entre los que destacaron el rojo, el verde y el azul. Aquel sombrero tan característico de los jinetes ecuatorianos fue tal vez su nota de mayor distinción entre los demás hombres a caballo latinoamericanos.

Aunque no existen muchas referencias al respecto, el chagra también disfrutó de acontecimientos festivos. Por lo general se le atribuyó un carácter melancólico y callado, poco dado al grito o al escándalo. Al son de yaravíes, albazos, sanjuanitos, pasillos y cachullapis entonaría piezas líricas tristes y bailaría sin mayores estridencias.

Es un puñal en el alma
este amor que por ti siento
si me lo quistas me matas
si me lo dejas me muero
…
Mi vida es cual hoja seca
que va rondando en el mundo
no tiene ningún consuelo
no tiene ningún halago

Por eso cuando me quejo

mi alma se aleja cantando
mi alma se aleja llorando…

Un estudioso de la música ecuatoriana de los años cuarenta del siglo XX diría de manera contundente que las melodías entonadas por aquellos chagras eran:

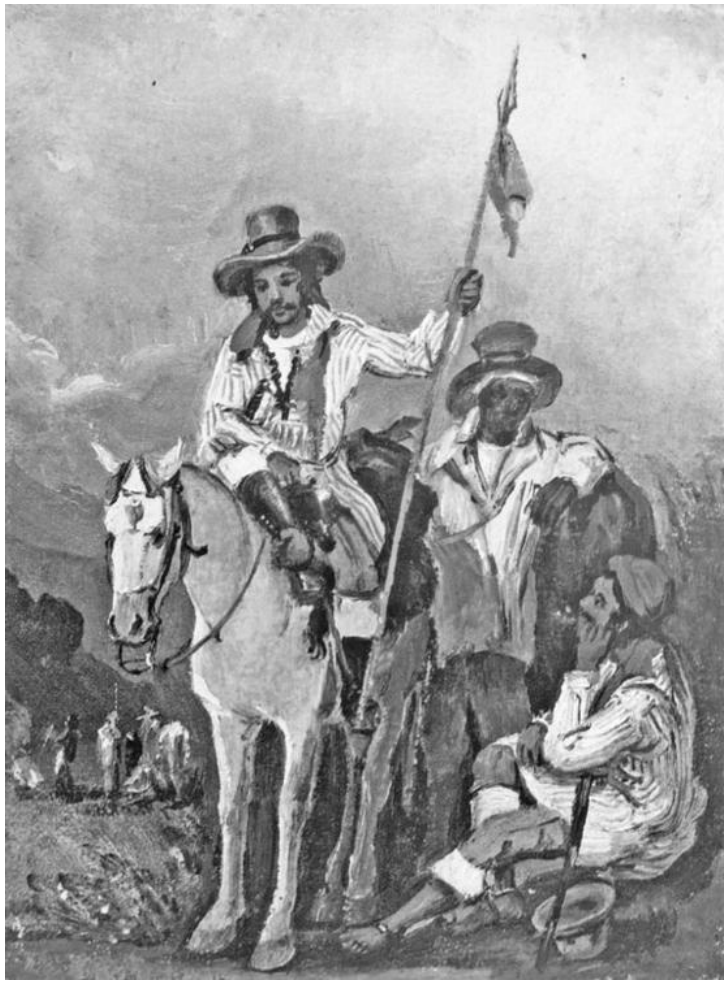
Música tristísima, insistente en el gimoteo, la indígena; música desgarradora la de nuestros cantos populares, yaravíes y tonadas… Nos complacemos en hallar placer en las tonalidades menores que llegan al agobio y la desesperación, en aturdirnos en sones lastimeros y canciones que destilan alcohol y lágrimas. La desconcertante paradoja convida a danzar en música sepulcral […].[40]

Pero aun así, el chagra encontraría un especial gusto por salir a cabalgar en su montura "galuchera" a través de sus andinas comarcas y perderse con ánimo solitario para buscar sus ganados cerreros. Un apologista de aquel caballerango concluiría que:

El galopar señero del potro de vaquería aún agita mitos cerriles en Huallpa-loma, Jatun-pungo, Caballo-parada o Igüalines, *sacando chispas a la paja*, todavía hace sonar los cascos cuando entra encabritado a dar función en el pueblo, o cuando compite con otros de la partida para trepar en el monte […].[41]

***

Muy distinto sería el ánimo del jinete de las llanuras colombianas y venezolanas. Desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX apareció por allí con su caballo, tal como lo hizo en otros espacios de la cuenca del Caribe y de las regiones tropicales de América del sur. [42] Este personaje-tipo ligado al trabajo de la ganadería habitó fundamentalmente en aquella tierra interna y extensa correspondiente al universo de las principales costas atlánticas. Tal vez por ello se le dio un nombre que se refería a esas planicies y al mismo tiempo lo calificaba: el "llanero". Con ese título también fueron identificados los miembros de los ejércitos improvisados que combatieron en las guerras intestinas antes y después de las contiendas independentistas y que finalmente contribuyeron a que Venezuela y Colombia se erigieran en Estados nacionales.



Llaneros de Ferdinand Bellermann 1843 tomada del libro de Elías Pino Iturrieta y Pedro Enrique Calzadilla, *La mirada del otro. Viajeros extranjeros en la Venezuela del Siglo XIX*, Fundación Bigott, Caracas, 1992

El costumbrismo de finales del XIX y principios del XX ya había identificado al llanero como el representante del mundo popular de ese espacio intermedio que quedó entre la costa y el río Orinoco, y que unió las fronteras suroccidentales de Venezuela con las nororientales de Colombia. Y en aquellos rumbos la unión entre caballo y hombre estableció un paradigma cultural que fue descrito de manera puntual así:

En las llanuras venezolanas y granadinas… se formó plasmado por las luchas del medio rebelde y bravío el binomio netamente americano que se llamó llanero entre nosotros… y que estaba formado del consorcio coordinado del hombre y la bestia, del jinete y del corcel en comunión de esfuerzos, formando verdadera unión mistificada como

forman el binomio del hogar el hombre y la mujer que el matrimonio une, según el sacramento en lazo indisoluble, que sólo la muerte puede romper… Eran una unidad sincrónica y acorde, indisoluble sin necesidad del sacramento, pero que unía de manera real y efectiva al hombre y al caballo, no por el vínculo de la propiedad y la pasividad, sino por el contrato tácito de la comprensión y el cariño, que se dispensaban dos seres, uno pensante y otro que sin llegar a pensar comprendía o interpretaba a su jinete, tal vez muchas veces mejor que un cónyuge interpreta al otro…" [43]

El llanero también fue figura clave en la definición de las nacionalidades y sus simbologías, tanto de Venezuela como de Colombia. La frase "por delante de la cabeza de mi caballo la punta de mi lanza y por encima de mi sombrero, la bandera de mi caudillo" se acuñó a lo largo de las guerras intestinas del siglo XIX hasta convertirse en lema de las primeras repúblicas de aquella región.

El escritor y médico venezolano Víctor Manuel Ovalles publicó en 1906 una crónica titulada *El llanero* que, además de estar dedicada al general Juan Antonio Páez, conocido como "El Centauro de los Llanos", se presentó como un estudio sobre la vida, las costumbres, el carácter y la vida de este jinete de las sabanas. Identificada como "obra esencialmente nacional" el autor establecía una serie de generalidades sobre el personaje que inmediatamente lo reconocían como un hombre "del pueblo" venezolano. Intentando una caracterización Ovalles decía:

[…] el llanero... es muy aficionado a la música y al canto, e improvisa con bastante facilidad coplas y romances muy graciosos, en que luce la agudeza de su ingenio. Su música es tan heterogénea como su origen, y refleja por atavismo los diversos caracteres que contribuyen a la construcción del suyo; y así es a un tiempo melancólica, cadenciosa y llena de gentileza […].[44]

El llanero se fue convirtiendo paulatinamente en el representante de la cultura venezolana y colombiana, y no fueron pocos los estudiosos locales que se abocaron a su descripción y reivindicación como principal sujeto del folclor nacional. La *Revista Venezolana de Folklore*, que apareció en 1947, y que por cierto tenía como intención inicial "... la voluntad de cumplir cabalmente una obra de enaltecedora venezolanidad y de humana dimensión en el campo de la cultura...", dedicó buena parte de sus artículos al acontecer cultural de los llaneros.[45] Su principal animador, Juan Liscano, fue un profundo conocedor de la versada de estos hombres a caballo y maestro de

quienes después serían los capitanes de la investigación folclórica en Venezuela en el siglo xx: Celso Arnoldo Lara y Luis Felipe Ramón y Rivera.

Entre la década de los veinte y los cuarenta del siglo pasado, sin embargo, no sólo se animaron los estudios folclóricos venezolanos y colombianos, sino que una gran vertiente de su literatura se basó en la descripción del mundo llanero: las obras de Teresa de la Parra y las clásicas novelas de Rómulo Gallegos y José Eustasio Rivera, pasando por la prosa de Arturo Uslar Pietri o la poesía de Alberto Arvelo Torrealba y Julio César Sánchez Olivo. Por cierto, que a estos últimos les correspondió elevar a categoría de "poesía nacional" muchas de sus versiones de cantos de ordeño, de líricas de *pasajes* y *joropos* e incluso de algunas leyendas rimadas o *corríos* que abundaban en los campos venezolanos y colombianos en aquel principio de siglo xx. Tal fue el caso de la serie de versos enlazados titulada *Florentino y el diablo* que fue transformada en la clásica *Cantata Criolla*, musicalizada por el compositor Antonio Estévez. Dicha obra cuya autoría esgrimió Alberto Arvelo Torrealba se fue convirtiendo en referencia obligada a la cultura llanera a partir de su primera aparición a fines de los años cuarenta. El personaje mismo de Florentino desafiando al Maléfico se estableció como un auténtico representante de dicha cultura que repetía los ecos musicales y líricos de las planicies venezolanas.

Rómulo Gallegos también hizo referencia a aquella leyenda que parecía surgir con frecuencia en las reuniones nocturnas de la sabana los sábados por la noche durante las "veladas de amanecer bailando". Con reminiscencias de los fandangos y zapateados, andaluces y caribeños, dicho autor describió la escena festiva así:

Se desocupó el caney sillero, se barrió y se regó convenientemente el piso y en cada horcón se puso un candil…Ya había llegado Ramón Nolasco, el de *Las Piñas*, que era el mejor arpista de todo el cajón de Arauca: de maraquero y cantador se trajo al tuerto Ambrosio, que después de Florentino era el improvisador más competente que por allí se conocía. Llegaron las alegres cabalgatas de muchachas del paso del *Algarrobo,* del *Ave María,* y de *Jobero Pando*… Y comienza el joropo con un paso animado que hace revolar las faldas de las mujeres… Cantan las primas entre el ronco gemido de los bordones, y las oscuras manos del arpista, al recorrer las cuerdas son como dos negras arañas que tejen persiguiéndose. Poco a poco el golpe se va asentando en una cadencia melancólica de música voluptuosa. Los bailadores no se mueven de un palmo de tierra, marcando el compás con la cintura… Le despejaron el caney y el arpista rompió el son:

Zamuros de la barrosa

del alcornocal de Abajo
ahora verán señores,
al Diablo pasar trabajo…

Zamuros de la barrosa
del alcornocal del Frío,
albricias pido señores,
que ya Florentino es mío [...].[46]

Muy en el tono de la época y de la construcción de estos estereotipos llaneros, el mismo Arvelo Torrealba publicó sus décimas tituladas *Glosas al cancionero* en 1944. Estas rimas retomaban algunos versos tradicionales del llano y a partir de ellos recreaba su lírica decimera de cuarteta obligada. En ellas la mención de los personajes de la novela de Rómulo Gallegos y las referencias detalladas al universo llanero, mostraban cómo su autor se había compenetrado del tema sabanero tanto desde la perspectiva literaria como de la sabiduría vernácula local.

Noche oscura y tenebrosa
encendé tu lucerito
que yo tengo el corazón
más hondo de tus caminos

La sombra tendió sus vendas
sobre la corriente glauca.
Sólo rizan el Arauca
los bongos de las leyendas.

Mi potro sobre las riendas

cruza la orilla arenosa
y cuando el cielo de rosa
cierra su última rendija,
abres tu negra cobija,
noche oscura y tenebrosa.

Noche de relato fiero
y el espanto agolpe de una:

atormentada y sin luna
te la diste al cancionero.

Noche del tono pechero
que acuna en alma su grito,

si con tu beso contrito
mi pecho se desabrocha,
sobre el quizás de mi trocha
encendé tu lucerito.

¡Tan oscuro, Chipolita,
con mi cuatro y tú tan lejos!

La nostalgia de tus dejos
contra el cedro me palpita.

Por esta tierra marchita
son agua y sed la emoción
y si cautivo en mi son
tan dulce cariño cargo,
Chipolita, eso es lo amargo
que yo tengo el corazón.

Noche que al alma le enseña
este anhelo tierno y macho:
Pajarote que echa un cacho,
Santos Luzardo que sueña.
Soga de brisa apureña
no enlazó los destinos;
en mis rumbos peregrinos,
noche, tan mía te encuentro
que están mis llanos de adentro
más hondos que tus caminos…[47]

Aquel personaje con su caballo y sus coplas, acompañado por arpa, cuatro y maracas, vestido de liquiliqui blanco y con sombrero negro cordobés, fue el estereotipo llanero mayormente explotado por los medios de comunicación a partir de aquellos años cuarenta y cincuenta. A pesar de la extraordinaria variedad de los géneros folclóricos que tanto en esa época como en las siguientes se fueron detectando e investigando en Venezuela y en Colombia,[48] los medios insistieron en difundir una imagen del llanero que se acercaba mucho más a la del terrateniente o caporal que a la del peón o el trabajador de a pie. Cierta mirada orgullosa, con un sólido desplante de arrogancia y fanfarronería, fueron sustituyendo las actividades de trabajo o lúdicas en las que la versada permitía el intercambio o la disposición amorosa, a la hora de los festejos y reuniones. Así un estudio de Rafael Olivares Figueroa titulado *Folklore Venezolano* editado por el Ministerio de Educación nacional a finales de los años cuarenta del siglo XX ponderó entre sus ejemplos aquellos que apuntalaron una visión un tanto idílica del llanero. Entre los ejemplos de versada sabanera se presentaba el siguiente: *Corrido del Coleador*

Antes que amanezca el día
ya estoy sobre mi potro,
y hasta la tarde bregando,
mano a mano con los toros;
y en la noche, agarro el cuatro

y a la zamba que enamoro,

le saco unos versos tristes
para que se le agüe el ojo,

y se me venga bajito
diciéndome: -Yo te adoro,

solamente a ti te quiero

porque eres mejor que todos
Así saco yo mis fuerzas
coleando muchos toros.[49]

Aun cuando en muchos estudios y textos relativos a este personaje de las llanuras venezolanas y colombianas él mismo apareciera un tanto acartonado y superficial, el espíritu del llanero se afirmó en los medios literarios, musicales y cinematográficos como el recio hombre de campo autoafirmativo y enamorado, representante de aquel "pueblo llano" o "jinete vernáculo" cuyas expresiones artísticas tanto sirvieron para convertirlo en símbolo regional y nacional. Tal como sucedió con el gaucho que fue compartido inicialmente por Brasil, Uruguay y Argentina, al llanero le ha tocado representar tanto a las sabanas venezolanas como a las llanuras colombianas. En ambos territorios nacionales se les reconoce como representante del jinete avezado, del domador y sobre todo, del mestizo campirano que, además de connotado caballerango, sabe rimar, cantar y bailar al son de joropos, guabinas y quirpas. Es también un gran enamorador, siempre capaz de disfrutar la vida y de entregarse al juego, la competencia y la conquista.

EL CASO DE MÉXICO: EL CHARRO

La mayoría de los autores que se han ocupado del charro y la charrería mexicanos plantean que sus principales antecedentes se encuentran en las primeras etapas de la Colonia. Para algunos fue el beato Sebastián de Aparicio quien dio inicio a la tradición de la ganadería y la maestría en la equitación a mediados del siglo XVI. Los domadores, los dueños de criaderos caballares y bovinos, los jinetes, los arrieros, y los militares —hispanos, criollos, mestizos o negros— contribuyeron a que a lo largo del periodo colonial se extendiera la asociación entre el mundo equino y el universo humano en todo el territorio de Nueva España. Pero fue hasta el siglo XIX cuando se dieron las condiciones para que aparecieran estas representaciones nacionales.

Desde las primeras luchas independentistas los criollos y algunos mestizos se destacaron como jinetes espléndidos, aunque todavía no parecía existir un atuendo que diferenciara a los mexicanos de los españoles. Poco a poco en las confrontaciones regionales y colonialistas la figura del "chinaco" aparecería como un genuino defensor del territorio y la independencia de México. La lírica de la

época de la intervención estadounidense de 1846-48 por ejemplo, hablaba de la “valiente chinacada” que les hizo frente a los invasores. Una cuarteta de aquellos días decía: Valiente chinaco

tu vida es guerrear.

Si el gringo te ataca
su muerte hallará…

Durante la invasión francesa de 1862 “los chinacos” representaron la resistencia y el apoyo a las fuerzas leales a la República y entre sus cantos sonaban las siguientes rimas: Al estallido del cañón mortífero

Corrían los zuavos con gran confusión
Y les gritaban todos los chinacos:
¡Venga traidores! ¡Tengan su intervención!

En los grabados y estudios sobre México realizados por los europeos durante la primera mitad de la centuria, “el chinaco” se representaba como un “mexicain” ensombrerado, con sus chaparreras o pantalones de cuero de larga botonadura lateral, su chaquetilla corta, un sarape, ocasionalmente una reata o un cuchillo, casi siempre acompañado por un caballo o una china, e invariablemente se presenta con un garbo particular y una actitud orgullosa, muy a la española.

Un chinaco-charro de este tipo fue identificado como “ranchero” en el clásico libro de José María Rivera, *Los mexicanos pintados por sí mismos*, de 1855, pintado por Hesiquio Iriarte a la par de una “china” coqueta y fumadora.[50] Este ranchero sería así uno de los primeros charros mexicanos. Pero tal vez una de las referencias literarias más importantes sobre estos personajes fue la novela *Astucia* de Luis G. Inclán aparecida en 1865, cuyo subtítulo era más que claro al enunciar que se trataba de *Los Charros contrabandistas de la Rama*.[51] No eran sólo aventureros y rebeldes defensores de su terruño, sino hombres que mostraban su nobleza y gallardía a la menor provocación, dando claras pruebas del dominio de sus cabalgaduras y de sus virtudes. El mismo Luis G. Inclán publicaría en 1860 el que podría considerarse como el primer manual de charrería mexicana titulado *Reglas con que un colegial pueda lazar y colear*.

En pleno Imperio de Maximiliano los atuendos del charro comenzarán su consolidación como vestimentas típicas mexicanas, al grado de que el propio emperador se hacía retratar a la manera “mexicana” con su traje entre chinaco y charro. Para entonces muchos terratenientes y hombres poderosos del campo también se representaban con algunos elementos mexicanistas: no sólo había que dejarse ver a caballo, sino también elegantemente vestido portando sarape, pantalón y chaquetilla con botonadura de plata u oro, corbatín y sombrero de ala ancha.

Sin embargo, fue hacia el último tercio del siglo XIX cuando la

vertiente nacionalista pretendió dar con una representación mexicana que se distinguiera del resto de las representaciones de los demás países del mundo. Algunos periodistas y literatos, ciertos pintores, diversos músicos y gente de teatro ya percibían la relevancia de las vertientes culturales populares y tradicionales a la hora de reivindicar lo propio. El escritor Federico Gamboa, por ejemplo, en una apología de estos hombres del campo y las haciendas mexicanas decía: "Amo a estos otros: administradores, mayordomos, dependientes, caporales, etc., porque para mí son los representativos del nacionalismo más desinteresado y puro…"[52]

EL CHARRO COMO "TIPO MEXICANO"

Desde finales del siglo XIX hasta avanzado el siglo XX pasando por la Revolución, y sobre todo durante el largo trayecto posrevolucionario, el nacionalismo cultural adquirió una particular relevancia. Apelando a su terruño de origen —el Bajío o si se quiere a toda la franja occidental del territorio mexicano— y a un sector social medio y alto vinculado al trabajo del campo, el charro se impuso paulatinamente sobre otros estereotipos surgidos durante los años revolucionarios. Para entonces ya se habían identificado varios tipos como el mismísimo "revolucionario", "la adelita", "el indito", "el fifí", "el roto", o "el pelado" y también los que provenían de algunas regiones, como "la tehuana", "el jarocho" o "el norteño".

En un proceso parecido a una convocatoria nacional, las autoridades y los artistas posrevolucionarios se encontraron con una gran variedad de manifestaciones artísticas populares que rápidamente se incorporaron al acervo cultural del país para aparecer en múltiples espacios de divulgación. Desde la prensa periódica hasta el incipiente cine, pasando por el teatro, los eventos cívicos, las kermeses, los desfiles, los muros públicos y hasta las primeras explotaciones de las ondas hertzianas se cargaron de referencias nacionalistas. Jícaras, huipiles, sarapes, sombreros, molinillos, espuelas, machetes, artículos de cuero, de cerámica, de hueso, de madera, en fin, de toda clase de materiales, además de estilos musicales, bailables, comestibles, junto con las características anímicas sintetizadas en la fanfarronería, en la humildad, en la coquetería o en la galantería, se dieron cita para armar el gigantesco mosaico de la cultura popular mexicana, que afloró de manera contundente en los medios urbanos.

“Mexicano” Ilustración suelta ca. 1860, Garnier Freres, París
(Colección RPM)

Además de las referencias a diversas regiones, el machismo y la autoafirmación, contribuyeron a que el charro fuera reconocido como un clásico ejemplar de hombre mexicano. Junto con la china poblana aparecería en un cuadro nacionalista en el que invariablemente terminaban bailando el jarabe tapatío.

Al concluir la Revolución hacia finales de la segunda década del siglo pasado apareció la necesidad de reconstruir la unidad nacional,

no sólo en materia económica y política sino también cultural. Esto implicaba una reconciliación entre sectores que habían contendido durante el proceso revolucionario. Muchos de aquellos viejos terratenientes y de pobladores del interior del país —los rancheros ricos y pobres— se habían refugiado en las ciudades y a la hora en que sus propiedades se empezaban a afectar recurrieron a cierta nostalgia campirana, por lo menos para salvar los recuerdos de su antigua vida en el medio rural. Apelaron entonces a lo que sería una geografía imaginaria.[53] Una idealización de los quehaceres del campo se convertiría en el escenario natural del charro que poco a poco se consolidaba como estereotipo, más conforme a la imagen del terrateniente o del caporal que del trabajador de la tierra. De ahí también que el charro estuviera muy marcado por una ideología profundamente conservadora.

Por otro lado, también es cierto que la mayoría de los estudiosos del folclore y arte popular provenían del centro y del occidente de México, desde Gerardo Murillo, el *Dr. Atl*, principal animador de la primera exposición de arte popular mexicano en 1921, hasta Vicente T. Mendoza, gran estudioso de la lírica narrativa y la música popular, incluyendo a Rubén M. Campos, Higinio Vázquez Santa Ana, Severo Amador, Julio Sánchez García, Agustín Loera y Chávez y varios más. Para ellos el saber popular nacional parecía emanar de estas regiones. Incluso aquellos que eran oriundos de otros rumbos, como José de Jesús Núñez y Domínguez, de origen huasteco, y Francisco Ramírez de Aguilar —alias *Jacobo Dalevuelta*— nacido en Oaxaca, concentraron sus esfuerzos en la descripción de costumbres y tradiciones de las regiones centrales del país.

Este último, por ejemplo, ganó el primer premio del concurso periodístico organizado por *La Prensa* y la fábrica de tabacos El Buen Tono con un ensayo titulado “El charro-símbolo”. En plena campaña nacionalista de l932, utilizando un recurso retórico expuso que:

[…] nuestro lábaro podrá ser símbolo máximo de la Patria; ante la oriflama tricolor, le juramos fidelidad. Sin embargo, es tan alto el lugar en que está colocado; es tan místicamente respetable, que debemos tenerla siempre al margen de toda especulación literaria o filosófica. La bandera es la Patria misma... Descartada por las razones anteriores nuestra oriflama, propongo como símbolo nacional, como símbolo popular mexicano, para verlo dentro y fuera de nuestro patrio solar, al charro.[54]

Pero independientemente del origen de estos estudiosos y promotores culturales, lo que sí pareció tener bastante influencia en la

consolidación del estereotipo del charro fue su coincidencia en la prensa, el radio, el cine, el teatro, la educación pública, la actividad académica, y desde luego en el quehacer político. Ahí se vincularon con figuras muy convencidas de la necesidad de afirmar la charrería y al charro como algo netamente mexicano.

El nacionalismo otorgó cierta legitimidad a la oposición de ciertos sectores ante la élite revolucionaria que gobernaba al país. Una buena cantidad de terratenientes afectados por la Revolución fueron miembros de las originarias sociedades de charros fundadas desde la década de los veinte; y la primera Asociación Nacional de Charros, que se creó en 1921, tuvo entre sus principales integrantes a figuras como Carlos Rincón Gallardo, Ramón Cosío González, Alfredo B. Cuéllar, Fernando de la Garza, Crisóforo B. Peralta, Enrique Torres Ovando, todos ellos conocidos hacendados y grandes propietarios, cuyas fortunas fueron puestas en peligro —cuando no directamente afectadas— por los gobiernos posrevolucionarios. El epónimo de este grupo fue sin duda don Carlos Rincón Gallardo, quien acompañaba su nombre con los títulos nobiliarios de conde de Regla y marqués de Guadalupe. Había sido el último jefe de rurales del régimen de Porfirio Díaz y después también fungió como secretario de Agricultura al servicio del gobierno de Victoriano Huerta.

Don Carlos fue el autor de un libro ecuménico que llevó el título de *El charro mexicano*, publicado en 1939 y que el ya mencionado Federico Gamboa bautizó como “La Biblia de la Charrería”. La figura de don Carlos todavía era parte de cierto folclor urbano en la década de los cuarenta y cincuenta cuando se paseaba todos los domingos vestido de charro y montando un equino de buena alzada por el Paseo de la Reforma.

Además de estos personajes, también Rafael Melgar, Gonzalo N. Santos o Maximino Ávila Camacho, cuyos ascendentes políticos eran difíciles de soslayar, participaron en las campañas nacionalistas de 1931, 1932 y 1933 e insistieron en la petición a los diversos gobiernos posrevolucionarios de que se declarase la charrería como deporte nacional, cosa que se logró durante la administración de Abelardo L. Rodríguez en 1933. En ese mismo año, justo el 16 de diciembre, se fundó la Federación Nacional de Charros. Su primer presidente fue el licenciado Silvano Barba González, quien ya tenía una larga trayectoria en la actividad pública y de justicia en el estado de Jalisco y que no tardaría en convertirse en el secretario de Gobernación en el gabinete del general Lázaro Cárdenas del Río.

La Federación Nacional de Charros sería la gran mantenedora de la custodia del orgullo charro y la promotora de congresos, campeonatos

y encuentros de charrería en el interior de la República y en otras partes del mundo, desde la década de los treinta hasta nuestros días.

La vestimenta del rural o del charro que utilizó la Orquesta Típica de la Ciudad de México en los primeros años del siglo fue adoptada por quienes interpretaron los primeros sones de mariachi y luego otras piezas como valses, danzones o chotises. Los mariachis, poco a poco, se convirtieron en "símbolo musical de México". Este conjunto fue ganando terreno en el quehacer de la música popular mexicana a partir de los años veinte consolidándose en los años treinta. Y no tardaron en aparecer los charros cantores solistas, "representantes de nuestra canción bravía", que a la menor provocación propalaron su amor a México con piezas como aquella de Esperón y Cortázar publicitada en el cine y en la radio a principios de los años cuarenta, que es imposible pensar sin el atuendo clásico del charro e interpretada por Jorge Negrete: Yo soy mexicano

mi tierra es bravía,
¡palabra de macho que no hay otra tierra
más linda y más brava que la tierra mía!

Pero los charros y la charrería también fueron adoptadas por el gusto popular a través de historietas como *Don Catarino y su apreciable familia* o *Mamerto y sus conocencias*, o en la imagen nacionalista que también se condensó en el inevitable *Cancionero Picot*.

La literatura popular vio surgir a figuras como El Charro misterioso, El Alacrán o El Payo, en ambientes mexicanos como Rancho Alegre o Rancho Tamales que rápidamente poblaron el mundo de los "cómics" mexicanos. En España fue célebre El Coyote, personaje inspirado en los charros vengadores que ya había popularizado el cine y que hicieron de J. Mallorquí un autor muy leído avanzados los años cincuenta y sesenta. Incluso varias películas europeas, al estilo de los spaghetti-western, tomaron como modelo la figura de este charro-español para mostrar a los mexicanos.

Y la música popular también se ligó al estereotipo del charro en estos años. En la Feria de la Canción Mexicana, organizada en l927 por los empresarios del Teatro Lírico, también se presentó con gran éxito el Mariachi de Cirilo Marmolejo, quien desde 1919 había sido el principal introductor de ese género en la Ciudad de México. Fue tan bien recibido el atuendo que sus integrantes vestían como rurales-charros-rancheros, que una doble influencia tuvo lugar en materia musical. Por una parte, el mariachi —oriundo del occidente— se adaptó rápidamente como conjunto instrumental "típico mexicano" capaz de acompañar cualquier pieza con sabor nacional, y por otro

lado, el sonido mismo del mariachi se convirtió en referencia obligada de mexicanidad.

La música de mariachi, como clara representante de la música mexicana, fue transmitida con enorme frecuencia por la radio, sobre todo después de la fundación de la XEW, en l930. Pero fue el cine el que mayormente contribuyó a la invención de esa geografía imaginaria en la que vivían charros y chinas muy quitados de la pena en medio de jaripeos, canciones y jarabes. Mucho más ligado a las actividades de la Asociación Nacional de Charros que al ambiente del teatro carpero y popular, el cine mexicano de ficción abordó la temática rural mexicana a través del charro desde sus primeras épocas. Como productores, realizadores y actores, miembros de dicha asociación como Alfredo B. Cuéllar y Carlos Rincón Gallardo, participaron en la hechura de una buena cantidad de películas mudas en las que se pretendía no sólo reivindicar al mexicano, que en las cintas estadounidenses era desprestigiado, sino que se buscaba recuperar la tradición y las actividades propias de las haciendas porfirianas y de sus guardianes del orden: los rurales.

La imagen de aquel campo mexicano en donde todo era armonía y gozo, en donde se cantaba y se vivía sin mayor complicación, bajo la paternal mirada del hacendado, era también una forma de reivindicar cierta nostalgia porfiriana de claro raigambre conservador. Con el argumento de retratar "nuestras costumbres" y "nuestra alma", estos cineastas-charros proyectaron aquel estereotipo como una clara síntesis de su propio nacionalismo, aplicándole eventualmente su identificación con un Bajío imaginario, en películas como *El Caporal* (l921) de Miguel Contreras Torres hasta *La boda de Rosario* (l929) de Gustavo Sáinz de Sicilia.

Si bien la charrería fue identificada en un principio con el conservadurismo, los gobiernos posrevolucionarios fueron inclinándose cada vez más a reconocerla como "típica" imagen del mexicano. En l936, el éxito de la película *Allá en el Rancho Grande*, de Fernando de Fuentes, y estelarizada por Tito Guízar, René Cardona, Esther Fernández, Lorenzo Barcelata, Emma Roldán y Carlos López "Chaflán" no sólo se debió a la identificación del público urbano con los "elementos tradicionales de la nacionalidad" y su temor a las "tendencias comunistas del momento", sino a la larga trayectoria que los charros habían transitado en la iconografía de la mexicanidad, avalada —en parte, pero finalmente— por los regímenes revolucionarios.

Durante el régimen del general Lázaro Cárdenas se insistió con cierta debilidad en la dimensión múltiple y la pluriculturalidad de la

nacionalidad mexicana. Sin embargo, el camino recorrido y la insistencia de la "mexicanidad" del charro eran ya muy firmes. A partir de la segunda mitad de los años treinta se consolidó como elemento central de aquel "paraíso perdido" de los hacendados y como símbolo inequívoco del imaginario mexicanista.

Así, el cine, la prensa y la radio se encargaron de difundir masivamente al charro, a la china y al jarabe tapatío como referencias mexicanas por excelencia. Pero dicho cuadro también apareció con insistencia en los actos masivos que organizaron los gobiernos posrevolucionarios para mostrar el respaldo popular a sus medidas radicales. Ahí estaban los charros y las chinas bailando el jarabe en plenos mítines del Partido Nacional Revolucionario (PNR), o apoyando la nacionalización petrolera, en los carros alegóricos que desfilaban en el estadio nacional a la hora de celebrar la refundación del Partido de la Revolución Mexicana (PRM), o en las campañas de los candidatos Manuel Ávila Camacho o Miguel Alemán, hasta las alegorías semimexicanistas organizadas durante las fiestas de los centenarios y bicentenarios de 2010.

Como emanación cultural e ideológica del mismo nacionalismo-oficial el "México de charros y chinas poblanas bailando el jarabe tapatío" se propagó como una expresión cultural que hasta la fecha representa una puesta en escena de algo que se considera parte de la autenticidad y la "esencia" del "pueblo" mexicano.

Cierto es que estas propuestas esencialistas de "mexicanidad" se impondrían gracias al apoyo de los medios de comunicación masiva, además de su constante inclusión en rituales cívicos y discursos nacionalistas. Sin embargo, afortunadamente, muchos grupos y comunidades supieron mantener cierta distancia de estas propuestas y aún hoy conservan su dinámica festiva y sus expresiones culturales relativamente al margen del oficialismo estereotipificador imperante. Más que hacerle el juego a una imposición conservadora, a unos medios de comunicación masiva homogeneizadores y enajenantes, los rasgos de identidad y las expresiones culturales de las comunidades concretas responden a sus particulares características, a su historia y a sus contradictorios intereses; y gracias a ello mantienen su dinamismo. Sería necesario ir desentrañando sus historias y características para tratar de entenderlos sin justificaciones de dominio y superioridad, y, desde luego, sin la clásica carga de colonialismo que trae consigo el propio espíritu de la representación estereotípica. Su inserción en el capitalismo contemporáneo les han significado al charro, al gaucho, al huaso, al chalán, al chagra y al llanero un sin fin de transformaciones. Pero lo que no se puede negar es que han entrado al mundo de la

mercantilización para afirmar que ya forman parte de la cultura en venta.

BIBLIOGRAFÍA

Abella, Gonzalo, *El cielo de la gauchería. Hombres gauchos, mujeres gauchas: ensayo*, Betum San, Montevideo, 2004.

Alegría, Fernando, *¡Viva Chile M!…,* Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1968.

Alfonso Carrizo, Juan, *Historia del folklore argentino*, Biblioteca Dictio, Buenos Aires, 1953.

Amselle, Jean-Loup, *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, París, 1990.

Antología de la canción criolla. Recordando el pasado, viviendo el presente y transmitiendo el futuro, Instituto Nacional de Cultura/Parma, Lima, 1998.

Arvelo Torrealba, Alberto, *Poetas venezolanos: Alberto Arvelo Torrealba,* Cuadernos de la Embajada de Venezuela, Núm. 5, Buenos Aires, 1952.

Blanco Souchon, Claudio, *Cristales,* Elite, Caracas, 1944.

Bonfil, Guillermo, "Una frontera móvil. Consideraciones sobre lo propio y lo ajeno en la producción artística" en *Horizonte*, Año 1, Núm. 3, Instituto Veracruzano de Cultura, Veracruz, julio-agosto 1991.

Bremer, Thomas y Ulrich Fleischmann, *Alternative Cultures in the Caribbean. First International Conference of the Society of Caribbean Research*, *Berlin, 1988*, Vervuert, Frankfurt, l993.

Carpentier, Alejo, "El ángel con maracas. Lo que la música moderna le debe a América Latina" en *Temas de la lira y del bongó*, FCE, México, 2016, pp 614-623

Corbiere, Emilio P., *El Gaucho. Desde su origen hasta nuestros días* (facsimilar de 1929), Renacimiento, Sevilla, 1998.

Corral Burbano de Lara, Fabián, Raúl Guarderas Guarderas, Leonardo Serrano Moscoso y Esteban Serrano Velasco, *El Chagra*, Mariscal, Quito, 1993.

Cotler, Julio, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1978.

Dalevuelta, Jacobo, *El charro-símbolo*, s.e., México, 1932.

De Avendaño, Joaquín, *Imagen del Ecuador*, Corporación Editora Nacional, Quito, 1985.

Del Carril, Bonifacio, *El Gaucho a través de la iconografía*, Emecé,

Buenos Aires, 1978.
Diccionario de Autoridades (edición facsimilar), Gredos, Madrid, 1990 (1726).
Echeverría, Bolívar (comp), *Modernidad, mestizaje cultural y Ethos barroco*, UNAM/El Equilibrista, México, 1994.
Fuentes Lima, Manuel, *Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*, Firmín Didot et Frères, París, 1867.
Gallegos, Rómulo, *Doña Bárbara*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.
Gamboa, Federico, *Mi diario. Mucho de mi vida y algo de la de otros*, Vol. IV, CNCA, México, 1995.
García de León, Antonio "El Caribe afroandaluz: permanencias de una civilización popular", *La Jornada Semanal,* Núm. 135, México, 12 de enero de l992.
Guevara, Darío, *Esquema didáctico del folklore ecuatoriano*, Editorial Ecuador, Quito, 1951.
Inclán, Luis G., *Astucia. El jefe de los Hermanos de la Hoja o Los Charros contrabandistas de la Rama*, Promexa, México, 1979.
Kolberg, Joseph, *Hacia el Ecuador. Relatos de viaje*, Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1977.
Lago, Tomás, *El Huaso*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1953.
Lloréns Amico, José Antonio, *Música popular en Lima: Criollos y Andinos*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1983.
Luna, Félix *Atahualpa Yupanqui*, Júcar, Madrid, 1974.
Mafud, Julio "Lo popular en la literatura argentina", en *Comentario,* Núm. 42, Instituto Judío Argentino de Cultura e Información, Buenos Aires, 1965.
Martínez Estrada, Ezequiel, *Radiografía de la pampa*, Eudeba, Buenos Aires, 2011.
Nichols, Madaline *El gaucho. Cazador de ganado, el jinete, un ideal de novela,* Peuser, Buenos Aires, 1953.
Olivares Figueroa, Rafael, *Folklore Venezolano*, Ministerio de Educación de Venezuela, Caracas, 1948.
Ovalles, Víctor Manuel, *El llanero* (edición facsimilar), Ediciones Presidencia de la República, Caracas, l990 (1906).
Pérez Montfort, Ricardo, *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*, CIESAS-CIDHEM, México 2000.
Pérez Montfort, Ricardo, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos,* CIESAS, México, 2007.
Radiguet, Max*, Souvenirs de l'Amérique Espagnole*, Michel Levy Frères, París, 1856.

Ramón y Rivera, Luis Felipe, *La música folklórica de Venezuela,* Monte Ávila Editores, Caracas, 1969.

Rivera, José María, *et al.*, *Los* mexicanos *pintados por sí mismos*, Imp. M. Murguía, México, l855.

Rodríguez Demorizi, Emilio, *Música y baile en Santo Domingo*, Hispaniola, Santo Domingo, 1971.

Rodríguez Molas, Ricardo, "El gaucho rioplatense: origen, desarrollo y marginalidad social", en *Journal of Inter-American Studies*, Vol. 6, Núm. 1, Cambridge University Press, enero 1964.

Rojas, Mario, *El que sae, sae. Crónica personal de la cueca brava*, Ocho Libros, Santiago de Chile, 2012.

Román, Marcelino M., *Itinerario del payador*, Lautaro, Buenos Aires, 1957.

Santa Cruz Gamarra, César, *El waltz y el valse criollo*, Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1977.

Santa Cruz, Nicomedes, *Antología. Décimas y poemas*, Campodónico, Lima, 1971.

Santos Tornero, Recaredo, *Chile ilustrado: guía descriptiva del territorio de Chile, de las capitales de provincia, de los puertos principales*, Librería y Agencias del Mercurio, Valparaíso, 1872.

Sierra Torre, Aída, *Geografías imaginarias*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, 1992.

Slatta, Richard W., "Gauchos, llaneros y cowboys: un aporte a la historia comparada", en *Boletín Americanista*, Núm. 34, Universidad de Barcelona, 1984.

Terrera, Guillermo Alfredo, *Cantos tradicionales argentinos*, A. Peña Lillo, Buenos Aires, 1967.

Revistas

Anales del Caribe, Centro de Estudios del Caribe de la Casa de las Américas, La Habana, 1980-1992.

C.Q. Caribbean Quarterly, University of the West Indies, Kingston, 1949-2017.

Revista Mexicana del Caribe, Universidad de Quintana Roo/Colegio de Frontera Sur/CIESAS/Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM/Asociación Mexicana de Estudios del Caribe, 1996-2015.

Revista Venezolana *de Folklore,* Primera época, Núm.1, Dirección del Servicio de Investigaciones Folklóricas, Caracas, enero-junio 1947.

Fonogramas

La marinera limeña es así…, Odeón-IEMPSA, ELD-2215, Lima, s.f.

Notas

I Parte

PREFACIO

[1] El texto *El sistema de los objetos* de Jean Baudrillard apareció por primera vez en francés en 1968 con el título original *Le système des objets: la consommation des signes*, en la colección "Les Essais" de la editorial Gallimard. Ese mismo año se tradujo al español y salió bajo el sello editorial de Siglo XXI, en México. *La sociedad de consumo* se publicó en 1970 en París con el título de *La société de consommation: ses mythes et ses structures*, en la colección S.G.P.P. de la editorial Denoël. Este texto se tradujo al castellano en 1974, y se publicó por Plaza & Janés, en Barcelona, España.

[2] Referencia a las "zonas que hay que defender" (ZAD) de los grandes proyectos de desarrollo en Francia, en particular el aeropuerto de Notre Dame des Landes, cercano a la ciudad de Nantes, donde grupos ecologistas y anarquistas han instalado campamentos y se han enfrentado a la policía para evitar la construcción del aeropuerto, véase Philippe Subra, *Zones à défendre: De Sivens à Notre Dame des Landes*, Armand Colin, París, 2014.

INTRODUCCIÓN

[1] Jean-Loup Amselle, *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*, Albin Michel, París, 2013.

[2] Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

[3] Ernest Mandel, *El capitalismo tardío,* Era, México, 1979.

[4] Naomi Klein, *La stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, Actes Sud, Arlés, 2008.

[5] F. Atria, G. Larraín, J. M. Benavente, J. Couso, A. Joignant, *El otro modelo. Del orden neoliberal al régimen de lo público*, Debate, Santiago de Chile, 2013.

[6] Ulrich Beck, uno de los principales creadores del término "glocalización", mantiene una posición crítica frente a las corrientes del posmodernismo al estudiar la modernización, los problemas ecológicos, la individualización y la globalización. Este término se define tanto en a nivel económico como cultural. En el primer nivel se refiere al sujeto (persona, grupo, organización, empresa o comunidad) que puede "pensar globalmente y actuar localmente". Para una empresa trasnacional o mundial significa que puede diferenciar su producción en función de las condiciones y demandas locales. Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 2008.

[7] Por ejemplo, a principios de los años cincuenta del siglo XX Alfred Kroeber, Clyde Kluckhohn y otros compilaron una lista de 164 definiciones de «cultura» en el artículo "Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions", en *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Vol. 47, Núm. 1, Harvard University, Cambridge, 1952.

[8] Con mercancías "originales" nos referimos a los productos o servicios que enfatizan la denominación de origen, el ecodesarrollo, la sustentabilidad ambiental y el patrimonio cultural. Generalmente y con base en el financiamiento de instancias y organismos internacionales, son las dependencias gubernamentales, los gobiernos locales y las ONG quienes se encargan de gestionar y promover dichas actividades. Sin embargo, es importante señalar que las grandes empresas multinacionales empiezan a controlar algunas ramas de este tipo de producción como lo muestra el caso de la llamada "economía verde": http://www.etcgroup.org/es/node/5298.

I

DE LA CULTURA MERCANTIL A LA DEFINICIÓN DE LA CULTURA POR EL MERCADO. ALGUNAS CONSIDERACIONES TEÓRICAS

[1] William I. Robinson, *América Latina y el capitalismo global. Una perspectiva crítica de la globalización*, Siglo XXI, México, 2015, p. 37.

[2] Pierre Bourdieu, "La esencia del neoliberalismo". Tomado de https://ssociologos.com/2013/06/16/pierre-bourdieu-la-esencia-del-neoliberalismo/

[3] Una de las categorías clave del análisis de Polanyi es el concepto de "incrustamiento" o "empotramiento", *embedding* en inglés, como opuesto a "dislocación". Este tema ha sido objeto de gran polémica. Véase, por ejemplo, Mark Granovetter, "Economic Action and Social

Structure: The Problem of Embeddedness", en *American Journal of Sociology*, Vol. 91, Núm. 3, University of Chicago Press, noviembre 1985, pp. 481-510.

[4] En su magna obra *La gran transformación*, Karl Polanyi cuestiona radicalmente las pretensiones universales de la economía de mercado. Muestra que la división del trabajo existente en las comunidades del medioevo en Europa y otras sociedades antiguas, estaban supeditadas a pautas de reciprocidad, redistribución e intercambio sin que interviniera algún criterio de lucro económico. En dichas sociedades eran las instituciones sociales, políticas y religiosas las que ejecutaban las funciones económicas de producción, distribución y consumo de bienes y servicios entre la población. Las formas organizativas se construían desde lazos no económicos sin que la búsqueda de la maximización del beneficio constituyera el motor de acción de los hombres. Las relaciones económicas subordinaban los intereses individuales a la reproducción social.

[5] Karl Polanyi, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Ediciones Endymion/Cruz Verde, Madrid, 1989, pp. 75-78

[6] Arlie Russell Hochschild muestra cómo en esta etapa del desarrollo del capitalismo se cumple la previsión de Karl Marx de que la lógica de acumulación acaba destruyendo todos los lazos tradicionales, incluido el de familia. Arlie Russell Hochschild, *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*, Katz, Madrid, 2008.

[7] A. Fuat Firat y Alladi Venkatesh, "Postmodernity: The Age of Marketing", en *International Journal of Research in Marketing*, Vol. 10, Núm. 3, 1993, pp. 227-249; y A. Fuat Firat, Nikhilesh Dholakia, Alladi Venkatesh, "Marketing in a postmodern world", en *European Journal of Marketing*, Vol. 29, Núm. 1, 1995, pp.40-56.

[8] Francisco Sierra, "La publicidad", Departamento de Periodismo, Universidad de Sevilla. Tomado de http://www2.uned.es/ntedu/espanol/master/primero/modulos/teoria-de-la-informacion-y-comunicacion-audiovisual/publicidad.htm

[9] A. González Martín, "Publicidad", en Ángel Benito (Dir.), *Diccionario de Ciencias y Técnicas de la Comunicación*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1991, pp. 1179-1180.

[10] Raúl Eguizábal, *Historia de la publicidad*, Eresma & Celeste, Madrid, 1998, p. 28.

[11] Jordi de San Eugenio Vela, *Teoría y métodos para marcas de territorio*, UOC, Barcelona, 2012, pp. 6.

[12] Véase el estudio de Wally Olins, *El libro de las marcas*, Océano, Barcelona, 2009.

[13] Jordi de San Eugenio Vela, *op. cit.*, pp. 55-56.

[14] Los bienes comunes, también llamados procomún, son aquellos recursos que pertenecen a todos los hombres y que no son propiedad exclusiva de ninguna persona o empresa en particular. Por ejemplo, el aire, el agua, las semillas, las calles, el conocimiento o las tradiciones.

[15] Dichas categorías se asocian generalmente con referentes geográficos, demográficos, identitarios o psicográficos particulares.

[16] Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, París, 1938 (reeditado por Le Livre de Poche, París, 2000) ; y Naomi Klein, *La stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, Actes Sud, Arlés, 2008.

[17] Hay que diferenciar entre producción mercantil simple y la producción capitalista. Mientras las primera consiste en producir por cuenta propia sin fines de lucro, en la segunda se contrata trabajo asalariado y por ende se produce con fines de obtener ganancia.

[18] Para la economía política clásica y los marginalistas, la racionalidad presupone un individuo con necesidades ilimitadas que, en un contexto de recursos escasos, se comporta asignando dichos recursos a fines mutuamente excluyentes. Esta representación basada en el comportamiento del empresario capitalista que busca el propio beneficio se extiende a los sujetos sociales con el propósito de conformarlos como sujetos económicos. Por consiguiente, es necesario considerar que la cuestión central de la noción de racionalidad es la correspondencia entre lo económico y lo no económico. Polanyi plantea que en las sociedades mercantiles predomina la falta de relaciones internas entre lo económico y lo no económico. Sin embargo, Maurice Godelier sostiene que, en realidad, dichas relaciones existen en toda sociedad. Ver Karl Polanyi, "Aristóteles descubre la economía", en Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson (Coords.), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 117; y Maurice Godelier, *Racionalidad e irracionalidad en economía*, Siglo XXI, México, 1974.

[19] El artículo 2 de la Convención de la UNESCO del 17 de octubre de 2003 abarca el patrimonio cultural inmaterial, que se define como la "forma de herencia que debe ser salvaguardada y entregada a las generaciones futuras". Ver Janet Blake, "On Defining the Cultural Heritage", *International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 49, Núm. 1, British Institute of International and Comparative Law/Cambridge University Press, Londres, 2000, p. 83. Los aspectos que abarca este concepto incluye, entre otros, "… los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas, junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales relacionados con ellos, que las

comunidades, los grupos y, en algunos casos, los individuos, reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural". Roger O'Keefe "The Meaning of 'Cultural Property' under the 1954 Hague Convention", *Netherlands International Law Review*, Vol. 46, Núm. 1, Ámsterdam, 1999, p. 26. También ver Anna Przyborowska-Klimczak, "Les notions des 'biens culturels' et du 'patrimoine culturel mondial' dans le droit international", en *Polish Yearbook of International Law*, Vol. XVIII, 1989-1990, Varsovia, 1992, pp. 47-72.

[20] Jean Comaroff y John Comaroff, *Etnicidad S.A.*, Katz, Argentina, 2011.

[21] Alejandro Grimson, "Diversidad y cultura: reificación y situacionalidad", en *Tabula Rasa*, Núm. 8, Bogotá, enero-junio 2008; y "Culture and Identity: Two Different Notions", en *Social Identities*, Vol. 16, Núm. 1, Portsmouth, Hampshire, enero 2010, pp. 63-79.

[22] Edward B. Tylor, "La ciencia de la cultura (1871)", en J. S. Kahn, *El concepto de cultura: textos fundamentales,* Anagrama, Barcelona, 1975, p. 29. El debate de *Kultur* y *Civilisation* resumió los valores en competencia que, según Norbert Elias, separaban a Alemania de Francia: "…virtud espiritual y materialismo, honestidad y artificio, moralidad genuina y meras formas de cortesía aparente". La civilización, según este punto de vista, es universal, y forma parte de ella cualquier acto, gesto o pensamiento que contribuye a la universalidad del género humano. De forma contrapuesta, la cultura es local, parcial, limitada geográficamente y además nacional como lo ha planteado Adam Kuper, *Cultura, la versión de los antropólogos*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 50.

[23] Françoise Héritier, *Masculino/Femenino II, Disolver la jerarquía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, p. 16.

[24] En 1952, Alfred L. Kroeber junto con otros autores publicaron un trabajo que reunía 164 definiciones de cultura, muchas de ellas opuestas entre sí. A. L. Kroeber, Clyde Kluckhohn, Wayne Untereiner, Alfred G. Meyer, "Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions", en *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Vol. 47, Núm. 1, Harvard University, Cambridge, 1952.

[25] Alfred L. Kroeber y Talcott Parsons, "The Concepts of Culture and of Social System", en *The American Sociological Review*, Vol. 23, Núm. 5, octubre 1958, p. 583.

[26] Jean-Marie Schaeffer, nacido en 1952, es un filósofo de la percepción estética y de la definición del arte. Sus investigaciones se inspiran en los instrumentos metodológicos del análisis estructural y de la filosofía analítica con apoyo de la filosofía "naturalista" del espíritu (mente) de las ciencias cognitivas y de los trabajos

antropológicos. Actualmente sus investigaciones se orientan hacia los fundamentos evolutivos cognitivos de la relación estética, sobre la interacción entre "arte" y "estética", así como sobre las relaciones entre la competencia ficcional concebida como capacidad psicológica y el arte de la ficción. Desde 2002, es director del CRAL (Centre de Recherche sur les Arts et le Langage).

[27] Según Schaeffer, el aprendizaje o adquisición puede llevarse a cabo por cuatro vías diferentes, a saber: *1*) La genética. *2*) La del aprendizaje individual (ensayo y error). Éste es el modo más extendido de aprendizaje en el mundo de lo viviente. No es cultural ya que se trata de una interacción directa entre el individuo y el "objeto" del cual obtiene información. El objeto de conocimiento es al mismo tiempo su fuente de información. *3*) La del aprendizaje social (interacción: imitación genérica o emulación por ensayo y error). Por este medio se adquiere la facultad lingüística y su modo principal es el juego social. A partir del momento en que un organismo pertenece a una especie social, los modos de aprendizaje se diversifican. Las relaciones de imitación y emulación son relaciones sociales en el sentido en el que se presupone la existencia de roles estructurados (modelo imitador). En el aprendizaje social, lo que interesa al observador no son sus congéneres sino el resultado de la acción ejecutada en sí (o con ayuda de un instrumento). Sin embargo, no todo aprendizaje social es cultural. *4*) La vía del aprendizaje cultural: imitación verdadera (internalizar la habilidad adquirida y percibir la intencionalidad); instrucción simbólica explícita y el aprendizaje cooperativo. Jean-Marie Schaeffer, *El fin de la excepción humana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, pp. 223-225.

[28] Jean-Marie Schaeffer, *ibid.*, pp. 222-223.

[29] *Ibid.*, pp. 209-210

[30] John Rogers Searle, *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 2004. Este autor pretende explicar la ontología de la realidad social a partir de la interrelación de tres conceptos: la atribución de función, la intencionalidad colectiva y las reglas constitutivas de equivalencias (la forma "X vale como Y en el contexto C"). También ofrece una interpretación de los objetos técnicos y de los modos de asignación, a partir de la idea de que la creación y el uso de artefactos forman parte de tal realidad social.

[31] Jean-Marie Schaeffer, *op. cit.*, pp. 211-212.

[32] Jean-François Dortier, "Langage et évolution: nouvelles hypothèses", *Sciences Humaines*, Núm. 144, París, diciembre 2003. Tomado de http://1libertai re.free.fr/OrigineLangage.html

[33] Noam Chomsky y Morris Halle, *The Sound Pattern of English*.

Harper & Row, Nueva York, 1968.

[34] Peter F. MacNeilage, *The Origin of Speech*, Oxford University Press, Nueva York, 2008.

[35] Jacques François, *La genèse du langage et des langues*, Sciences Humaines, París, 2018

[36] Derek Bickerton, *Language and Species*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

[37] Robert K. Logan, *The Alphabet Effect. A Media Ecology Understanding of the Making of Western Civilization*, Hampton Press, Nueva York, 2004, p. 29.

[38] Robin Dunbar, *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

[39] Robin Dunbar, *Human Evolution: Our Brains and Our Behavior*, Oxford University Press, Nueva York, 2016.

[40] El crecimiento del volumen del cerebro concierne tanto al desarrollo de las partes frontales, temporales, parietales y occipitales del cráneo, como al plegamiento creciente del neocórtex implicando un incremento de las interacciones sinápticas entre las neuronas.

[41] Robin Dunbar, *op. cit.*, 1998.

[42] Robert K. Logan, *op. cit.*

[43] Gilles Fauconnier, *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Languages*, Cambridge University Press, Nueva York, 1994; y Gilles Fauconnier y Mark Turner, *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, Basic Book, Nueva York, 2002.

[44] Jean-Marie Schaeffer, *op. cit.*, pp. 215-216.

[45] Jean-Marie Schaeffer indica que en todas las especies sociales, incluyendo la humana, la colectividad direcciona la reproducción, ya que es ésta la que "decide" quién será un individuo reproductor. En los primates son las reglas de filiación las que regulan el acceso de los individuos a la fecundación y, por tanto, condicionan ampliamente la evolución del pool genético y la continuidad de la especie. En el ser humano el sistema de parentesco y matrimonio estaría en el centro de la reproducción. Las reglas de filiación y alianza son constituyentes de los individuos porque deciden la identidad biológica y social de los mismos. *Ibid.* p. 216.

[46] *Ibid.*, p. 218.

[47] En 1972, el psicólogo social rumano Serge Moscovici publicó *La société contre nature* buscando justamente repensar la relación entre naturaleza y cultura para mostrar su interdependencia. Al año siguiente, en 1973, Edgar Morin publicaba *Le paradigme perdu: la nature humaine*, en el que con base a los conocimientos acumulados

sobre la vida social de los animales, el sociólogo argumentaba precisamente que “la sociedad no es una invención humana”.

[48] Humberto Maturana y Francisco Varela, *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Lumen, Buenos Aires, 2003.

[49] La autopoiesis se define como “la capacidad de los sistemas de producirse a sí mismos”. Esta afirmación nace de la biología de los seres vivos, pero es aplicable a cualquier sistema y, por ende, a todo fenómeno social: “todo lo que ocurre en nosotros ocurre en la forma de cambios estructurales determinados en nuestra estructura, ya sean cambios propios o acontecidos en nuestras interacciones en el medio, pero no determinados por éste”. Entonces los seres vivos nos autoproducimos ya que generamos nuestros componentes de base y de las sustancias que tomamos del entorno. Según Maturana y Varela, esta característica es la que se pierde al morir. Un ser vivo, considerado como un sistema, mantiene su identidad sólo si la organización que define el conjunto de rasgos o información que lo individualizan o lo distinguen no cambia. Al proceso de adaptación y los cambios del ser vivo y su interacción tanto en el medio como con otros seres vivos, se le llama conservación de la congruencia ya que la historia del ser vivo es la historia de las congruencias con el medio. Para que exista un sistema social debe darse una “interacción cooperativa”. Maturana y Varela exponen que “si hay recurrencia de interacciones cooperativas entre dos o más seres vivos, el resultado puede ser un sistema social, si tal recurrencia de interacciones pasa a ser un mecanismo mediante el cual éstos realizan su autopoiesis”. Este fenómeno es conocido como “acoplamiento estructural recíproco” y desde un punto de vista biológico se representa como el placer de la compañía, o como el amor en cualquiera de sus formas. Sin estos acoplamientos no habría sociabilidad humana. Véase *Ibid.*

[50] La primatóloga y antropóloga Sarah Blaffer Hrdy documenta, con sólidas referencias científicas, las similitudes que existen en el comportamiento reproductivo entre los seres humanos y distintas especies animales, principalmente los primates. En su investigación intenta mostrar la base biológica común de esos comportamientos, al margen de las modificaciones culturales. Un elemento que resulta particularmente interesante es la conducta de apego que se desarrolla en la relación madre-hijo durante la crianza para garantizar la seguridad física y emotiva tanto de los pequeños primates como de los bebés humanos. Sarah Blaffer Hrdy, *Les instincts maternels*, Payot, París, 2002.

[51] Leda Cosmides y John Tooby, “Cognitive Adaptation for Social

Exchange", en Jerome H. Barkow, Leda Cosmides, John Tooby (Eds.), *The Adapted Mind, Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, Nueva York, 1992.

[52] José Carlos Valenzuela, "El México neoliberal: economía y descomposición social" (manuscrito inédito), México, enero 2016, p. 3.

[53] "Se entiende por 'moral' los juicios de valor que acompañan las normas sociales ya sea enalteciendo o castigando las conductas de los hombres" cita de Harry Johnson, *Sociología*, Paidós, Buenos Aires, 1973, p. 45, en José Carlos Valenzuela, *op. cit.*, p. 3.

[54] Jean-Marie Schaeffer, *op. cit.*, pp. 216-217.

[55] *Ibid.*, pp. 218-220.

[56] Edgar Morin plantea que la condición de evolución de toda sociedad radica en la relación entre eventos y desarrollos organizacionales. En el caso de la evolución biológica, ésta se produce no sólo a causa de mutaciones azarosas y de los posteriores procesos de selección natural, sino también porque la mutación, que es en sí un evento aleatorio de carácter perturbador, moviliza una potencialidad organizacional compleja y pone en funcionamiento una "auto-eco-organización generativa". Edgar Morin, *Para salir del siglo XX*, Kairós, Barcelona, 1984.

[57] Para revisar el término "coevolución", ver Guillermo Foladori, *Controversias sobre sustentabilidad. La coevolución sociedad-naturaleza*, Miguel Ángel Porrúa/UAZ/COABAEZ, México, 2001; y Alejandro Toledo, *Economía de la biodiversidad*, Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, Serie Textos Básicos para la Formación Ambiental, Núm. 2, México, 1998.

[58] Fredric Jameson propone un concepto de posmodernismo que es más histórico que puramente estilístico. Con este giro, busca entender el fenómeno posmoderno como la dominante cultural de la lógica del capitalismo tardío. Representa un intento dialéctico por reflexionar sobre el presente temporal inserto en la historia como una catástrofe y un progreso. Fredric Jameson, *Ensayos sobre el posmodernismo*, compilado por Horacio Tarcus y traducido por Esther Pérez, Christian Ferrer y Sonia Mazzco, Imago Mundi, Buenos Aires, 1991, p. 75.

[59] Clifford Geertz: "El concepto de cultura que propugno... es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significación".

Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1988.

[60] *Ibid.,* p. 11.

[61] *Idem.*

[62] La palabra "autoridad" se forma con las partículas "autor" y "dad". La primera de ellas se refiere a la persona que es la creadora o dueña de una cosa, y la segunda denota la calidad de una cosa. Cuando nos preguntamos quién tiene autoridad, entonces, nos estamos preguntando quién es el autor de una cosa o a quién el autor le ha entregado la capacidad de actuar en su nombre. "Autoridad moral" surge del propio actuar y se conquista con la coherencia entre el hacer y el ser. Ver *Ibid.*

[63] Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1994, p. 177.

[64] Marshall Sahlins, *Islas de historia: la muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Gedisa, Barcelona, 1988.

[65] Marshall Sahlins, "Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History", en *The Journal of Modern History*, Vol. 65, Núm. 1, University of Chicago Press,1993, p. 5.

[66] Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Nueva York, 1983.

[67] Víctor Li, "Marshall Sahlins and the Apotheosis of Culture", en *The New Centennial Review*, Vol. 1, Núm. 3, Michigan State University Press, 2001, pp. 245-246, citado en Alain Babadzan, "L' 'indigénisation de la modernité'. La permanence culturelle selon Marshall Sahlins", en *L'Homme*, Núm. 190, 2009, pp. 105-128.

[68] Denys Cuche, "Nouveaux regards sur la culture: l'évolution d'une notion en anthropologie", en *Sciences Humaines*, Núm. 77, París, noviembre 1997.

[69] Adam Kuper, "The Return of the Native", en *Current Anthropology*, Vol. 44, Núm. 3, University of Chicago, 2003, pp. 389-402.

[70] Alejandro Grimson, *op. cit.*, enero 2010, pp. 63-79.

[71] Adam Kuper, *op. cit.*, 2001, p. 275.

[72] Alejandro Grimson, *op. cit.*

[73] Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, París, 2010.

[74] David Swartz, *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1997, 86-87.

[75] Pierre Bourdieu, "David Hume", en *Méditations pascaliennes*, Points, París, 2003, p. 257; y Pierre Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Raisons d'Agir/Seuil, París, 2012, pp.

257-258.

[76] Mary Douglas y Baron Isherwood, *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*, Grijalbo/CNA, México, 1990; y Arjun Appadurai, *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, Grijalbo, México, 1991.

[77] Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, Capitán Swing, Madrid, 2013.

[78] Alain Touraine, *op. cit.*

[79] Mary Douglas y Baron Isherwood, *op. cit.*, p. 70.

[80] Consejo Nacional para la Evaluación de las Políticas de Desarrollo Social (Coneval), "Informe de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, 2016", México, 13/03/2017.

[81] Mary Douglas y Baron Isherwood, *op. cit.*, p. 77

[82] Arjun Appadurai, *op. cit.*, p. 77.

[83] Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), "Nuestra diversidad creativa", Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, Fundación Santa María/Ediciones SM, 1997. p. 153 y pp. 160-163. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000103628_spa

[84] La libertad significa defender los valores del liberalismo: tolerancia racial, equidad de género, derechos humanos, diversidad cultural, democracia electoral, respeto a las capacidades diferentes, libre pensamiento y libertad de mercado.

[85] Zygmunt Bauman, "De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad", en Hall Stuart y Paul du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp. 40-68.

[86] Milton Friedman, *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966.

[87] Clifford Geertz, *op. cit.*, p. 5

[88] Susan Wright, "The Politization of 'Culture' ", en *Anthropology Today*, Vol. 14, Núm. 1, Royal Anthropological Institute, Londres, febrero 1998, pp. 7-15 (Traducción de Florencia Enghel, Revisión Técnica de Mauricio F. Boivin y Julieta Gaztañaga).

[89] Zygmunt Bauman, *La sociedad individualizada,* Cátedra, Madrid, 2001.

[90] Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2006, p. 157.

[91] Josep Oriol Pujol Humet, "La sociedad no existe", en *El Periódico*, Cataluña, 09/07/2013, http://www.elperiodico.com/es/noticias/opinion/sociedad-existe-josep-oriol-pujol-humet-2488509

[92] John Berger, *Hold Everything Dear: Dispatches on Survival and Resistance*, Vintage International, Nueva York, 2007, p. 122.

[93] Diversos autores han subrayado que el neoliberalismo trata de convertir un determinado modelo de racionalidad económica, basado

en el individualismo metodológico, en el dogma de racionalidad social y de objetividad. Es decir: los criterios excluyentes en que se basa la globalización se presentan como paradigma científico. Los apologistas del sistema hacen como si las diferencias se armonizaran en la irrenunciable homologación identitaria que procuran el derecho y la política. La omnipresencia de la cuestión identitaria en el mercado se debe a que se han sabido incorporar los "localismos globalizantes" (glocalización) a la omnipresencia de dicha mercancía en el mercado. Ésta es coherente con el individualismo atomizante que constituye el paradigma de la globalización. La apelación a la identidad —como rasgo de la vía diferencialista— es un mensaje básico en la economía del mercado global, aunque ésta no es la única noción de identidad.

[94] Susan Wright, *op. cit.*

[95] Milton Friedman, Premio Nobel de Economía en 1976, junto a Henry Simons y George Stigler, es el principal representante de la llamada "Escuela de Chicago", grupo de economistas que considera que los mercados competitivos libres de la intervención del Estado contribuyen a que el funcionamiento de la economía sea más eficiente. En sus postulados se halla el fundamento teórico del denominado neoliberalismo actual. En la década de los años ochenta, éstos fueron adoptados por el gobierno chileno del general Augusto Pinochet en Chile, por Ronald Reagan en Estados Unidos de América y por Margaret Thatcher en el Reino Unido.

[96] José Rubén Churión, *Economía al alcance de todos*, Alfadil, Caracas, 1994.

[97] Howard Botwinick, *Persistent Inequalities. Wage Disparity under Capitalist Competition*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1993, p. 32.

[98] Gary Becker "Investment in Human Capital: A Theoretical Analysis", en *Journal of Political Economy*, Vol. 70, Núm. 5, University of Chicago Press, 1962, pp. 9-49.

[99] Edward Denison, "Measuring the Contribution of Education (and the Residual) to Economic Growth", en *The Residual Factor and Economic Growth*, OECD Secretariat, París, 1964; y Theodore W. Schultz, *Investment in Human Capital. The Role of Education and of Research*, Collier-Macmillan Limited, Londres, 1971.

[100] Michel Foucault, "La voluntad de saber", primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, texto publicado en Sonia Arribas, Germán Cano, Javier Ugarte (Coords.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, CSIC/La Catarata, Madrid, 2010.

[101] Vikram Nehru, Eric Swanson y Ashutosh Dubey, "A New Database on Human Capital Stock in Developing and Industrial

Countries: Sources, Methodology and Results", en *Journal of Development Economics*, Vol. 46, Núm. 2, Washington, 1995, pp. 379-401.

[102] Según la teoría marxista del valor-trabajo, el aumento de los salarios reales se sujeta a dos condiciones: *1*) que el sistema esté en un período de acumulación expansivo y la tasa de plusvalía en aumento, y *2*) que los trabajadores estén organizados para luchar por estos aumentos y la mejora de condiciones. Es fundamental que los trabajadores luchen por alterar los elementos histórico y social del valor de su fuerza de trabajo. El estándar del nivel de vida no sólo tiene que ver con el salario, sino con la duración e intensidad de la jornada de trabajo y el número de miembros de la familia que estén integrados al mercado de trabajo. El primer volumen de *El capital* de Karl Marx se publicó en su primera versión en Hamburgo en 1867.

[103] Milton Friedman, Otto, S. Christiansen F., "Genes, Culture and Inequality", en K. J. Arrow, S. Bowles, S. N. Durlauf (Eds.), *Meritocracy and Economic Inequality*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2000, pp. 61-68.

[104] Milton y Rose Friedman, *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*, Grijalbo, México, 1982. Al respecto Karl Polanyi señala: "Llamo 'extraño mundo' al que ha construido la economía neoclásica en tanto que es habitado por modelos matemáticos que no sólo guardan una enorme distancia con la realidad que deberían explicar, sino que se basan en supuestos no demostrados y, lo más grave, es que mediante un empleo artificioso de las matemáticas lo que logran es la sofisticación de lo trivial". Ver Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson (Coords.), *op. cit.*

[105] Para medir el capital humano de una persona, en general, se distinguen dos grandes aspectos: *1*) los directamente vinculados a la educación y *2*) los asociados al rendimiento, o a la productividad del trabajo. Sin embargo, tanto el carácter intangible del capital humano, como el hecho que éste se incorpore a individuos, introduce factores de heterogeneidad que han provocado graves dificultades en las distintas tentativas de medición.

[106] Joaquín Estefanía, *Contra el pensamiento único*, Taurus, Barcelona, 2000, p. 52.

[107] El sentido común se deriva del conocimiento práctico que los individuos construyen a partir de sus acciones. Es decir, todo conocimiento, acción, investigación, se asume como algo comúnmente conocido incluyéndose en "lo que todos saben". Su significado se descifra espontáneamente con base en sistemas de comunicación compartidos por una parte, y por otra, en un acervo de conocimientos

preexistentes compartidos como los saberes, las nociones y los juicios de valor. Sobre el papel de los intelectuales en este proceso ver el estudio clásico de Antonio Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.

[108] Marx comienza *El capital* afirmando "La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un 'inmenso arsenal de mercancías'. La mercancía es un objeto producido para ser vendido. Ese objeto debe ser considerado desde el ángulo tanto de la calidad como de la cantidad: desde la calidad se atiende a su valor de uso, desde la cantidad, al valor de cambio. En la lógica del mundo de las mercancías, el valor de uso no es el objetivo principal del proceso productivo: la mercancía debe acreditar su valor de uso para poder realizarse como valor de cambio". Ver: Karl Marx, *El capital,* Tomo I, Traducción de Vicente Romano, Akal, México, 1976, p. 3

[109] *Ibid.*, p. 641.

[110] En el análisis del caso inglés, Marx subraya cuatro aspectos: *1*) el sistema colonial por medio del cual las grandes potencias se apoderan de grandes masas de excedente que fluyen hacia el financiamiento de la acumulación capitalista; *2*) la deuda pública, que se "convierte en una de las más poderosas palancas de la acumulación originaria"; *3*) el proteccionismo, que "fue un medio artificial para fabricar fabricantes, expropiar a obreros independientes, capitalizar los medios de producción y vida de la nación y abreviar el tránsito del antiguo al moderno régimen de producción." y *4*) las "Bills for Enclosures of Commons", que en el siglo XVIII acelera la usurpación de las tierras comunales, y el "Clearing of Estates", proceso que acentúa la expulsión de los campesinos de la tierra. *Ibid.*, p. 643.

[111] Por acumulación, en el sentido más usual del concepto, se entiende la transformación de la plusvalía en nuevo capital. Esto es, de acuerdo con Marx: "… la inversión de la plusvalía como capital o la reversión a capital de la plusvalía se llama acumulación de capital". Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 488; y José Carlos Valenzuela, *op. cit.*, p. 3.

[112] Muy esquemáticamente, las relaciones capitalistas de producción presentan las siguientes características: *a*) la concentración de valores y medios de producción en un polo o grupo social: la burguesía; *b*) la conformación de una fuerza de trabajo libre en un doble sentido: libre de medios de producción y libre en el sentido de obreros dueños de sí mismos; *c*) una relación precisa entre los actores involucrados: los empresarios compran la mercancía, fuerza de trabajo

que pasa a ser utilizada en un proceso de producción dirigido y controlado por los capitalistas; quienes también se apoderan de los productos generados. Los trabajadores venden su fuerza de trabajo a cambio de un salario y pasan a ejecutar las correspondientes tareas de producción; *d*) al trabajar, los asalariados suelen crear un nuevo valor que supera el valor de su fuerza de trabajo. La diferencia es la plusvalía que queda en manos del capital y que funciona como motivo propulsor del sistema. Como escribiera Marx, "la producción de plusvalía [...] constituye el contenido específico y el fin concreto de la producción capitalista". Karl Marx, *op. cit.*, 2014, p. 237.

[113] Ernest Mandel, *El capitalismo tardío*, Era, México, 1979. Cabe aclarar que Ernest Mandel (1923-1995) fue un economista, historiador y político belga, líder del trotskismo después de la muerte de León Trotski. Se recuerda como un defensor de la teoría marxista, por sus libros sobre el capitalismo tardío y las teorías sobre las ondas largas del ciclo económico y por su liderazgo intelectual en el movimiento trotskista.

[114] La OMC tiene por objetivo principal la apertura internacional del comercio. Surge en 1995 para atender las normas globales que rigen el comercio entre los países. Su principal función ha sido garantizar que las corrientes comerciales circulen con la máxima fluidez, previsibilidad y libertad posibles.

[115] El neoliberalismo es un programa concreto y una concepción del mundo. Como programa implica dos dimensiones gemelas: *a*) la liberalización del mercado mundial y la cimentación de una plataforma legal y normativa para la economía global a fin de crear liberalismo mundial y *b*) la reestructuración interna de cada economía nacional para su integración trasnacional. Desde una perspectiva ideológica se glorifica tanto al individuo, aislado e indiferente, como su potencial creativo. Se legitima el cada quien para sí mismo y la competencia que opone los intereses particulares sobre el bien común. En esta visión, no existen procesos históricos ni relaciones de poder. El intercambio económico y la maximización del beneficio, al igual que el antagonismo competitivo, constituyen la base natural del comportamiento humano.

[116] William I. Robinson, *op. cit.*, p. 37-39.

[117] Marx señala que Aristóteles en su época no podía llegar a descubrir que lo que tienen en común los objetos cualitativamente distintos que se intercambian es trabajo humano, porque la sociedad griega estaba basada en el trabajo esclavo y se consideraba natural la desigualdad entre los hombres. "Para esto era necesario llegar a una sociedad como la actual, en que la forma-mercancía es la forma

general que revisten los productos del trabajo, en que, por tanto, la relación social preponderante es la relación de unos hombres con otros como poseedores de mercancías". Karl Marx, *op. cit.*, 1976, p. 26.

[118] *Ibid.*, pp. 166-167.

[119] Maurice Godelier, "Fetichismo, religión y teoría general de la ideología en Marx", en *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, Madrid, 1974, p. 323.

[120] Mario Margulis, "Ideología, fetichismo de la mercancía y reificación", *Estudios sociológicos,* Vol. XXIV, Núm. 1, El Colegio de México, México, enero-abril 2006, pp. 31-64.

[121] Karl Marx, *op. cit.*, 2014, pp. 86-87.

[122] Maurice Godelier, *op. cit.*, pp. 323-335.

[123] Karl Marx, *La ideología alemana*, primera parte *Feuerbach*, Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 26.

[124] Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 213.

[125] En la clausura de la trigesimoséptima reunión del Consejo Nacional de Seguridad Pública, el presidente mexicano Enrique Peña Nieto se refirió al tema de la corrupción como "un problema que es de orden cultural" y dijo que "revertir esa cultura ancestral" es una tarea de autoridades y sociedad en general. Editorial "Seguridad: encuentros a modo", en *La Jornada*, 20/12/2014, http:// www.jornada.unam.mx/2014/12/20/editorial

[126] El poder del Estado se ha refuncionalizado para garantizar los derechos mercantiles, financieros y de propiedad privada de las grandes empresas y las corporaciones multinacionales. Hoy en día es el ejecutor administrativo de los grandes capitales trasnacionales y el brazo armado que controla a la población que disiente y se organiza frente al poder corporativo.

[127] Véase Eliseo Verón, *Conducta, estructura y comunicación*, Jorge Álvarez, Buenos Aires 1968, pp. 264-265.

[128] Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1988; David Swartz, *op. cit*, pp. 82-83; y José Manuel Fernández, "La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica" en *Cuadernos de Trabajo Socia*l, Núm. 18, Universidad Complutense de Madrid, 2005, p. 11.

[129] David Swartz, *op. cit.*, pp. 84-86.

[130] Lo cognitivo es todo acto de conocimiento, en sus acciones de almacenar, recuperar, reconocer, comprender, organizar y usar la información recibida a través de los sentidos.

[131] José Manuel Fernández, *op. cit.*, pp. 11-12.

[132] Leslie Sklair, “La clase capitalista trasnacional y el discurso de la globalización”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. XLV, Núm. 186, Universidad Nacional Autónoma de México, septiembre-diciembre 2002, pp. 133-156; y Saskia Sassen, *Una sociología de la globalización*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 224.

[133] El nacionalismo tiende a presentar la identidad nacional en términos primarios que remiten a lazos de origen, tradición, prácticas e instituciones culturales surgidas de manera análoga a las estructuras del parentesco, a través de lazos de sangre y territorialidad. Son estos lazos los que dan origen al título de nacionalidad y ciudadanía. El proceso de fundación de los rasgos del Estados-nación se presenta a sí mismo como tendencialmente neutral y crecientemente desvinculado de los perfiles idiosincráticos hasta borrar las diferencias del *ethnos* y convertirse en *demos* con semblantes universales. Véase Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1991.

[134] Ernesto Carmona, “660 individuos y 147 corporaciones controlan la economía mundial”, 27/02/2013, https://ssociologos.com/2013/02/27/660-individuos-y-147-corporaciones-controlan-la-economia-mundial/

[135] Los norteamericanos Peter Phillips y Kimberly Soeiro exponen en su trabajo “The Global 1%: Exposing the Transnational Ruling Class” que el uno por ciento más rico de la población del planeta agrupa alrededor de 40 millones de adultos. Éstos constituyen el segmento más rico de la población de los países más desarrollados e, intermitentemente, en otras regiones. https://www.projectcensored.org/the-global-1-exposing-the-transnational-ruling-class/

[136] Stefania Vitali, James B. Glattfelder y Stefano Battiston publicaron su investigación en octubre de 2011, bajo el título “La Red de Control Corporativo Global” (The Network of Global Corporate Control) en la revista científica electrónica *Plos One*, https://doi.org/10.1371/journal.pone.0025995. Al parecer sólo el diario conservador británico *Daily Mail* recogió esta noticia, el 20 de octubre de 2011, presentada por Rob Waugh bajo el llamativo titular “¿Existe una “supercorporación” que dirige la economía global?”, https://www.dailymail.co.uk/scien cetech/article-2051008/Does-super-corporation-run-global-economy.html

[137] William K. Carroll, *The Making of a Transnational Capitalist Class: Corporate Power in the 21st Century*, Zed Books, Londres, 2010.

[138] Saskia Sassen, *op. cit.*, p. 224

[139] Sergio Boisier, *Teorías y metáforas sobre desarrollo territorial*,

Cepal ONU, Santiago de Chile, 1999, p. 11.

[140] El concepto *ciudad global* lo introdujo Saskia Sassen con la publicación de su libro *The Global City*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1991. Lo que se toma en cuenta para determinar una ciudad global son factores como la cantidad de sedes de grandes empresas, el nivel de las universidades, la cantidad y la calidad de las conexiones con otras ciudades, el acceso y la conectividad con los mercados, la cualificación de la mano de obra, el porcentaje del PIB de la ciudad que procede de los servicios y servicios avanzados, entre otras condiciones que facilitan el flujo de capitales.

[141] El "2014 Global Cities Index", preparado por la consultora A.T. Kearney, mide el grado de globalización de 84 ciudades del mundo. Por orden de importancia, las principales ciudades globales son: Nueva York, Londres, París, Tokio, Hong Kong, Los Ángeles, Chicago, Beijing, Singapur, Washington, Bruselas, Seúl, Toronto, Sídney, Madrid, Viena, Moscú, Berlín, Buenos Aires, Yakarta, Manila, Addis Ababa, Sao Paulo, Nueva Delhi, Río de Janeiro, Bogotá, Bombay, Nairobi, Kuala Lumpur, Bengala, Beijing, Johannesburgo, Calcuta, Estambul, Ciudad del Cabo, Chennai, Túnez, Dakar y Caracas. Ver Susan Parnell y Sophie Oldfield (Eds.), *The Routledge Handbook on Cities of the Global South*, Routledge, Nueva York, 2014.

[142] Saskia Sassen, *op. cit.*, pp. 212-224.

[143] La facción dominante de la clase capitalista es trasnacional o si se quiere "globalizante", en los siguientes aspectos: sus intereses económicos están ligados globalmente de manera creciente en lugar de estarlo exclusivamente en su origen local o nacional. Como rentistas, sus propiedades y acciones cada vez se internacionalizan más a partir de la movilidad que ha creado la nueva economía política global. Como ejecutivos, sus corporaciones se están extendiendo en el mundo en función de la inversión extranjera, las estadísticas, la corporativización de la ciudadanía y la visión global. Véase Ethan Kapstein, *Governing the Global Economy: International Finance and the State*, Harvard University Press, Cambridge, 1994, también citado en Leslie Sklair, *op. cit.*, p. 137.

[144] Leslie Sklair, *op. cit.*, p. 138.

[145] Paul Krugman, "La competitividad: una obsesión peligrosa", en *El internacionalismo 'moderno', la economía internacional y las mentiras de la competitividad*, Crítica, Barcelona, 1977, pp. 15-29.

[146] Leslie Sklair, *op. cit.*, p. 143.

[147] Ivet Rodríguez, "Fondo Conacyt-Sener sólo beneficia a trasnacionales" publicado en línea el 19/08/2014, http://www.manufactura.mx/energia/2014/08/19/fondo-conacyt-sener-

solo-beneficia-a-transnacionales.

[148] Pierre Bourdieu, *op. cit.,* 1988.

[149] El Instituto Nacional de Estadística y Geografía informó que en el último trimestre (octubre-diciembre) de 2015, la población económicamente activa abarcó 53.8 millones de personas, que representan 60.4 por ciento de la población de 15 años y más. La población desocupada se situó en 2.2 millones de personas con una tasa de desempleo correspondiente a 4.2 por ciento. La población ocupada, 51.6 millones de personas, se distribuyó en relación con la actividad económica que desempeña de la siguiente manera: *1*) En el sector primario, 6.9 millones de personas (13.4 por ciento del total); *2*) En la industria, 12.7 millones (24.7 por ciento) y *3*) en el sector servicios 31.6 millones (61.3 por ciento). El restante 0.6 por ciento no especificó su actividad económica. En este mismo lapso, todas las modalidades de empleo informal sumaron 30 millones de personas y representó 58.2 por ciento de la población ocupada. La población subocupada llegó a 4.4 millones de personas con una tasa de 8.6 por ciento respecto de la población ocupada. Israel Rodríguez, "Disminución marginal del desempleo, pero aumenta la ocupación informal", *La Jornada*, México, 13/02/2016. http://www.jornada.unam.mx/2016/02/13/economia/025n1eco.

[150] Tatiana Gutiérrez, "Jornada laboral de 6 horas, ¿clave de la productividad?", 10/12/2014, http://www.altonivel.com.mx/47376-jornadas-de6-horas-la-clave-de-la-productividad.html

[151] Datos proporcionados por la Encuesta Nacional sobre el Uso del Tiempo (ENUT) 2014, realizada por el Inegi e Inmujeres: "En México, sólo 45% de horas trabajadas se pagan: Inegi", *El Financiero*, 13/07/2015. http://www.elfinanciero.com.mx/economia/en-mexico-55-de-horas-dedicadas-al-trabajo-contribuyen-a-economia.html

[152] Sam Moyo y Paris Yeros, "El resurgimiento de los movimientos rurales bajo el neoliberalismo", en Sam Moyo y Paris Yeros (Coords.), *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), Buenos Aires, 2008, p. 74.

[153] Pierre Bourdieu, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Tomo 1, Liber/Raison d'Agir, París, 1998.

[154] Pierre Bourdieu, "La esencia del neoliberalismo", en Pierre Bourdieu, *Seis artículos de Pierre Bourdieu publicados en Le Monde Diplomatique*, Aún Creemos en los Sueños, Santiago de Chile, 2002.

[155] Bruno Lautier, "Les malheureux sont les puissants de la terre", en *Revue Tiers Monde*, Tomo XXXVI, Núm. 142, IEDES, París, abril-junio 1995.

[156] De Teresa, Ana Paula (Coord.), *La nueva relación campo-ciudad y la pobreza rural*, Tomo II en la serie La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio, UNAM/INAH/UAM-A, México, 1996.

[157] Pierre Salama y Bruno Lautier, "De l'histoire de la pauvreté en Europe à la pauvreté dans le Tiers Monde", en *Revue Tiers Monde*, Tomo XXXVI, Núm. 142, IEDES, París, abril-junio 1995.

[158] Esta cruzada ha funcionado a través de programas previamente existentes en diversas secretarías de Estado, como Abasto de Leche; Abasto Rural; Apoyo Alimentario; Estrategia de medición de peso y talla con dotación de nutrimentos a menores de cinco años, embarazadas y lactantes; Escuelas de tiempo completo; Sustentabilidad de los recursos naturales; Procampo; Apoyo a la inversión en equipamiento e infraestructura; Desarrollo de capacidades, innovación tecnológica y extensionismo rural; Atención a familias y población vulnerable; Caravanas de la salud; Oportunidades. También se consideran en la estrategia programas de vivienda, empleo temporal y para productores agrícolas; así como invernaderos tecnificados y capacitación para artesanos. Con base en información del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval) expuesta en el informe "Medición de la pobreza en México y en las Entidades Federativas 2014" y del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), se identificaron 400 municipios prioritarios. En estos municipios se concentraba poco más de la mitad de la población objetivo, esto es, cuatro millones de personas de los siete millones 400 mil personas que se estimaron en el cálculo inicial: 3.67 millones de los potenciales beneficiaros fueron ubicados en zonas urbanas, y 3.73 millones en áreas rurales. Dicho programa se propuso: *a*) reemplazar las transferencias de ingresos en la forma de subsidios alimentarios generalizados o focalizados por transferencias de ingresos en efectivo para darles completa libertad a los beneficiarios en sus decisiones de gasto; *b*) condicionar la recepción de las transferencias monetarias a patrones específicos de conducta por parte de los hogares beneficiarios; *c*) para explotar sus complementariedades, juntó beneficios de nutrición, salud y educación; *d*) adoptó un enfoque de ciclo de vida para evitar la dependencia a largo plazo de la asistencia social; *e*) incluyó la evaluación de la operación y el impacto del programa Progresa-Oportunidades como parte de su diseño; *f*) aplicó lineamientos muy estrictos para la selección de beneficiarios; *g*) entregó los beneficios directamente a los beneficiarios, sin intermediarios. Ver Santiago Levy, *Progress Against Poverty. Sustaining Mexico's Progresa-Oportunidades Program*, Brooking's Institution Press, Washington,

2006, pp. 1-2: y Ernesto Cohen, Rolando Franco y Pablo Villatoro, "Honduras: el programa de asignación familiar", en Ernesto Cohen y Rolando Franco, *Transferencias con corresponsabilidad. Una mirada latinoamericana*, Flacso, México, 2006, p. 290. En este último texto se reconoce a Santiago Levy como "arquitecto" del programa Progresa-Oportunidades.

[159] Progresa-Oportunidades fue pionero de lo que ahora se llaman Programas de Transferencias Condicionadas de Efectivo, que se entienden como las transferencias monetarias que se otorgan a hogares pobres, con la condición de que éstos lleven a cabo inversiones específicas en el capital humano de sus hijos. En realidad las condiciones pueden referirse a conductas de todo tipo que deban cumplir los beneficiarios. Ver: Pablo Ibarrarán y Juan Miguel Villa, "Labor Markets and Conditional Cash Transfers: Implications for Poverty Reduction of Oportunidades in Mexico", ponencia presentada en el XIV Meeting of the LACEA/IADB/WB/UNDP Research Network on Inequality and Poverty (NIP), Tulane University, Nueva Orleans, 2010.

[160] Darcy Victor Tetreault, "La política social y los programas para combatir la pobreza en México, ¿Oportunidades para quiénes?", en *Estudios Críticos del Desarrollo*, Vol. II, Núm. 2, Universidad Autónoma de Zacatecas, primer semestre de 2012, pp. 41-74.

[161] Pablo Ibarrarán y Juan Miguel Villa, *op. cit.*

[162] Majo Siscar y Yosune Chamizo, "Las políticas contra la pobreza en México: 20 años de combate fallido", en *Animal Político,* México, 09/07/2015, http://www.animalpolitico.com/2015/07/las-politicas-contra-la-desigualdad-en-mexico-20-anos-de-combate-fallido/

[163] "El Banco Mundial critica 'Oportunidades' porque no otorga a los beneficiados la posibilidad de salir de la pobreza" en *SinEmbargo.mx*, 26/08/2014, http:// www.sinembargo.mx/26-08-2014/1098393.

[164] Mercedes González de la Rocha, "La vida después de Oportunidades: impacto del Programa a diez años de su creación", en *Evaluación externa del Programa Oportunidades 2008. A diez años de intervención en zonas rurales (1997-2007)*, Secretaría de Desarrollo Social, México, 2008.

[165] Eduardo Rodríguez-Oreggia, y Samuel Freije-Rodríguez, "Evaluación de impacto sobre empleo, salarios y movilidad ocupacional intergeneracional del Programa Oportunidades", en *Ibid*. Ver también Ariel Fiszbein y Norbert Schady (Eds.), *Conditional Cash Transfers. Reducing Present and Future Poverty*, Banco Mundial, Washington, 2009.

[166] Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), "Encuesta

Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares 2014" (ENIGH). El dato duro de la ENIGH 2014 es que el ingreso corriente promedio de los hogares mexicanos se redujo 3.2 por ciento y que el 10 por ciento en el que se ubican los hogares de altos ingresos recibe 35.4 por ciento del total de los ingresos corrientes. El ingreso promedio de este 10 por ciento más rico es 124 veces mayor que el de 60 por ciento de los hogares de menores ingresos en el país. Ver "En México, sólo 45% de horas trabajadas se pagan: Inegi", en *El Financiero,* 13/07/2015. http://www.elfinanciero.com.mx/economia/en-mexico-55-de-horas-dedicadas-al-trabajo-contribuyen-a-economia.html.

[167] Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), "Medición de la pobreza en México y en las Entidades Federativas 2014", Publicado el 23/07/2015, http://www.coneval.gob.mx.

[168] Gerardo Esquivel Hernández, "Desigualdad extrema en México. Concentración del poder económico y político", Oxfam, México, 2015. Este estudio busca dimensionar el verdadero tamaño de los ingresos del decil más rico de los hogares. En una mirada de largo plazo, de 1992 a 2012, la participación promedio del decil más rico pasaría de alrededor de 45 por ciento a cerca de 60 por ciento. Un agregado fundamental es la estimación del porcentaje de ingreso del que se apropia el uno por ciento más rico de la población. La estimación para 2012 es que ese uno por ciento del total recibe 21 por ciento del ingreso total de los hogares.

[169] Un estudio de caso sobre la aplicación del programa Oportunidades se puede consultar en la tesis de doctorado de Mariana Orozco Ramírez, *Desarrollo humano, salud reproductiva y pobreza: el programa Oportunidades en Valle Real, Valle Nacional, Oaxaca*, Posgrado en Ciencias Antropológicas de la UAM-I, México, 2014.

[170] Larissa Adler, *Cómo sobreviven los marginados*, Siglo XXI, México, 1989, p. 24.

[171] Michel Foucault define la gubernamentalidad como el conjunto de instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones y tácticas que permiten ejercer el poder, la cual toma como objeto esencial a la población y como forma de saber, la economía política, añadiendo como instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad y los desplazamientos por los que el poder de gobierno, en virtud del desarrollo de aparatos y saberes específicos, adquiere preeminencia sobre otras modalidades de poder, como la soberanía o la disciplina. Ver Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 136.

[172] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de*

saber, Siglo XXI, México, 1977.

[173] *Ibid.*, pp. 167-171.

[174] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988, 238.

[175] Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 285-286.

[176] Francisco Vázquez, " 'Empresarios de nosotros mismos'. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal", en Javier Ugarte (Ed.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Anthropos, Barcelona, 2005, p. 80 y 94.

[177] Pierre Bourdieu, *Contrafuegos*, Anagrama, Barcelona, 1999

[178] Guillermo Bonfil, "Descolonización y cultura propia", en *Obras escogidas*, Tomo 4, CIESAS/INI, México, l995, pp. 251-267.

[179] Ricardo Pérez Montfort, "Folklore e identidad. Reflexiones sobre una herencia nacionalista en América" en *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos,* CIESAS/CIDHEM, México, 2000, pp.15-34.

[180] Ricardo Pérez Montfort, "Representación e historiografía en México 1930-1950. 'Lo mexicano' ante la propia mirada y la extranjera", en *Historia Mexicana*, Vol. LXII, Núm. 4 (248), El Colegio de México, abril-junio 2013, pp. 1651-1694.

[181] Con mercancías "originales" nos referimos a los productos o servicios que enfatizan la denominación de origen, el ecodesarrollo, la sustentabilidad ambiental y el patrimonio cultural. Generalmente y con base en el financiamiento de instancias y organismos internacionales, son las dependencias gubernamentales, los gobiernos locales y las ONG quienes se encargan de gestionar y promover dichas actividades. Sin embargo, es importante señalar que las grandes empresas multinacionales empiezan a controlar algunas ramas de este tipo de producción como lo muestra el caso de la llamada "economía verde". Véase Stefania Vitali, James B. Glattfelder y Stefano Battiston, *op. cit.*

[182] Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México, 1968.

[183] John Berger, *Modos de ver*, Gustavo Gili, Barcelona, 2007, p. 169.

[184] Héctor Manuel Robles Berlanga, "Saldos de las reformas de 1992 al Artículo 27 constitucional", en *Estudios Agrarios*, Núm. 38, Procuraduría Agraria, México, mayo-agosto 2008, p. 138.

[185] Ludka de Gortari, "Comunidad como forma de tenencia de la tierra", *Estudios Agrarios*, Núm. 8, Procuraduría Agraria, México, julio-

septiembre, 1997, pp. 99-100.

[186] Henri Favre, "La emergencia de identidades étnicas y la multiculturización de la sociedad en América Latina", en *Revista de historia internacional*, Núm. 24, CIDE, México, 2006. http://www.istor.cide.edu/archivos/num_24/notas.pdf

[187] Rodolfo Stavenhagen (Coord.), *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, El Colegio de México/Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, 1988, p. 163.

[188] Héctor Díaz Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México, 1996, pp. 39-40.

[189] Fredrik Barth (Comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

[190] Francisco Javier Lucas Martín, *Globalización e identidades: claves políticas y jurídicas*, Icaria, Barcelona, 2003, p. 28.

[191] Scott Lash y John Urry, *Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998, p. 187.

[192] José Martínez Cobo, "Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas", ONU, 1986.

[193] Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2004, "Profodeci: Reglas operativas 2004": 1-2, cfr. Profodeci, México, 2004, p. 4. http://www.cdi.gob.mx/coneval/evaluacion_desarrollo_culturas_2004.pdf

[194] Ian Hacking, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi?*, La Découverte, París, 2008. El discurso antiuniversalista y primitivista de los organismos internacionales ha sido retomado por las ONG y por las asociaciones locales que han percibido inmediatamente el beneficio económico que podían sacar de la puesta en forma colectiva de las reivindicaciones identitarias.

[195] *Ibid.*

[196] Para el estudio del multiculturalismo en África y Europa, resulta particularmente interesante la obra de Jean-Loup Amselle. Este antropólogo y etnólogo africanista ha realizado trabajo de campo en Malí, Costa de Marfil y Guinea. Su propuesta teórica es una antropología de las conexiones. Esto es: el estudio puntual de cómo se alimenta una cultura de diferentes influencias. Amselle ha realizado investigaciones acerca de temas sobre el origen étnico, la identidad, el mestizaje. Véase Jean-Loup Amselle y Elikia M'Bokolo (Dir.), *Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*, La Découvert, París, 1985 y Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, París, 1990; *L'art de la friche: essai sur l'art*

africain contemporain, Flammarion, París, 2005. Su crítica al multiculturalismo aparece en *Vers un multiculturalisme français: l'empire de la coutume*, Aubier, París, 1996; el poscolonialismo lo examina en *L'Occident décroché: enquête sur les postcolonialismes*, Stock, París, 2008; y los estudios subalternos los aborda en *Rétrovolutions*, Stock, París, 2010.

[197] Para conocer en detalle este proceso revísense los siguientes libros de Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, CIESAS/CIDHEM, México, 2003; *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*, CIESAS/CIDHEM, México 2000; y *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, CIESAS, México, 2007.

[198] Henri Favre, *op. cit.*

[199] Jordi de San Eugenio Vela, *op. cit.*, pp. 236-237, 245, 247-248; y David Harvey, *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica.* Akal, Madrid, 2007, pp 417-434.

[200] Michel Wieviorka, *L'espace du racisme*, Seuil, París, 1991.

[201] Mike Featherstone, *Cultura del consumo y posmodernismo*, Amorrortu, Buenos Aires, 2000.

II

BÚSQUEDA DE LA "CANCIÓN TIPO" OAXAQUEÑA: EDUCACIÓN RURAL, TURISMO Y UNIDAD REGIONAL EN TIEMPOS DE GENARO V. VÁSQUEZ

[1] Agradezco la ayuda y la orientación brindada por Francisco José Ruíz Cervantes para la realización de esta investigación y a la Biblioteca Francisco de Burgoa de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, por permitirme reproducir las imágenes que aparecen en este texto.

[2] Genaro V. Vásquez, *Música popular y costumbres regionales del estado de Oaxaca*, s.e., México, 1924.

[3] *El espíritu de la música oaxaqueña*, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, Oaxaca, 1928.

[4] *Los gobernantes de Oaxaca. Historia (1823-1986)*, J. R. Fortson y Cía. Editores, México, 1985.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

[7] Liliana Toledo Guzmán, *El programa de música de las Misiones Culturales: su inscripción en las políticas integracionistas posrevolucionarias y en la construcción del nacionalismo musical mexicano (1921-1932)*, Tesis de maestría en historia, El Colegio de Morelos,

Cuernavaca, 2017.

[8] Anselmo Arellanes Meixueiro, "La Confederación de Partidos Socialistas de Oaxaca", en Víctor Raúl Martínez Vásquez (Coord.), *La Revolución en Oaxaca (1900-1930)*, UABJO, Oaxaca, 2010, p. 385.

[9] *Ibid.*, p. 406.

[10] Francisco José Ruiz Cervantes, "El movimiento de la soberanía en Oaxaca (1915-1920)", en Víctor Raúl Martínez Vásquez (Coord.), *op. cit.*, pp. 229-312.

[11] Luc Boltanski y Arnaud Esquerre ponen el acento en las formas de explotación que ha implicado la patrimonialización de la cultura, cuya línea puede seguirse a través de la historia del capitalismo. Luc Boltanski y Arnaud Esquerre, *Enrichissement: une critique de la marchandise*, Gallimard, París, 2017.

[12] "Himno a la carretera", en *Mercurio*, Oaxaca, 18 de julio de 1926, p. 3.

[13] "Los productos mexicanos en la exposición de Toronto", en *Mercurio*, Oaxaca, 1º de agosto de 1926, p. 2.

[14] Jesús Lizama Quijano, *La Guelaguetza en Oaxaca. Fiesta, relaciones interétnicas y procesos de construcción simbólica en el contexto urbano*, CIESAS, México, 2006, pp. 126-127.

[15] A lo largo de 1926 se publicó en el diario *Mercurio* una buena cantidad de reportajes que registraron el paso de la Misión Cultural por Oaxaca.

[16] Los Institutos Sociales eran los cursos de actualización que ofrecían los misioneros culturales a los maestros rurales. Estos cursos podían ser de agricultura, curtiduría, jabonería, pequeñas industrias, solfeo y orfeones, artes plásticas, entre otros. Liliana Toledo Guzmán, *op. cit.*

[17] *El espíritu de la música oaxaqueña*, s.e., México, 1972, pp. 14-15.

[18] "Dos nuevas secciones en el Departamento de Instrucción Pública", en *Mercurio*, Oaxaca, 23 de enero de 1926, p. 3.

[19] "Qué papel tiene el estado de Oaxaca en el presente momento político". Mensaje del C. licenciado Genaro V. Vásquez, gobernador interino del estado, leído al inaugurar su primer periodo de sesiones la XXXII Legislatura. Respuesta del presidente del Congreso, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, Oaxaca, 1928, p. 2.

[20] Magali Demanget señala al respecto: "Las nociones de patrimonio y de territorio, como construcciones políticas, simbólicas y sociales, son la resultante de una adecuación entre procesos administrativo-políticos y procesos sociales". Magali Demanget, "La patrimonialización de lo invisible. Turismo cultural, plan de ordenación agrícola y proyecto de territorio. Las rutas de la lavanda

en el sur de Francia", en *Dimensión antropológica*, Año 9, Vol. 26, Conaculta/INAH, México, septiembre-diciembre 2002, p. 121. Genaro V. Vásquez tuvo una larga carrera política al terminar su periodo como gobernador de Oaxaca. Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas fue procurador general de la República y fundó el Departamento de Asuntos Indígenas. De sus publicaciones sobre la cultura oaxaqueña que editó mientras fungía como funcionario público, se pueden mencionar la *Guía de turistas de la Cd. de Oaxaca y poblaciones adyacentes a la Carretera Panamericana* (1929), *Doctrinas y realidades en la legislación para los indios*, escrito en el marco del Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), entre otras.

[21] *El espíritu de la música oaxaqueña*, *op. cit.*, 1928.

[22] *Ibid.*

[23] Genaro V. Vásquez, *op. cit.,* 1924, p. 10. Ariel Rodríguez Kuri realizó un estudio muy importante sobre Julio Guerrero, en particular de las ideas expuestas en *La génesis del crimen en México*, publicado en 1901. Rodríguez afirma que sus propuestas son más sociológicas que criminalísticas, y reconoce que Guerrero, además de reflexionar sobre las posibles causas de las conductas criminales de los habitantes de la Ciudad de México, toca también en algún punto lo que Roger Bartra ha reconocido como una versión incipiente de la llamada "filosofía de lo mexicano": "porque Guerrero ciertamente no es ajeno a una discusión sobre el 'carácter', los estados de ánimo colectivos y el modo de ser de los hombres y mujeres de México. Así, Guerrero encuentra que la gravedad del indio y la seriedad del castellano no pueden sino convertirse en 'tendencias melancólicas'." Ariel Rodríguez Kuri, "Julio Guerrero", en Carlos Illades y Ariel Rodríguez Kuri, *Ciencia, filosofía y sociedad en cinco intelectuales del México liberal*, UAM/Miguel Ángel Porrúa, México, 2001, p. 127.

[24] Genaro V. Vásquez, *op. cit.*

[25] *El espíritu de la música oaxaqueña*, *op. cit.* 1928.

[26] *Ibid.*

[27] El ganador de la parte literaria del "Himno a la carretera" fue Francisco Leonardo Ramos. El premio a la "Canción regional oaxaqueña" fue para Juan G. Vasconcelos, conocido profesor y militante del Partido Liberal Constitucionalista que simpatizaba con Carranza y que se opuso al movimiento de la soberanía; la composición por la que recibió el premio fue por la conocida pieza "El zarape oaxaqueño". Al mismo autor le fue otorgado el accésit por "La mujer del Istmo", según el anuncio que se hizo en el *Mercurio* el 20 de agosto de 1926. Manuel Zárate Aquino, *Pequeño diccionario enciclopédico de Oaxaca*, Universidad José Vasconcelos de Oaxaca,

Oaxaca, 1996, p. 584.

[28] "Dos importantes concursos para las fiestas patrias", en *Mercurio*, Oaxaca, 15 de julio de 1926, p. 1.

[29] "Himno a las carreteras y escuelas", en *Mercurio*, Oaxaca, 19 de agosto de 1926, p. 3.

[30] Ricardo Pérez Montfort, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, CIESAS, México, 2007.

[31] "Actas del jurado calificador", en *Mercurio*, Oaxaca, 20 de agosto de 1926, p. 3.

[32] *Idem.*

[33] *Idem.*

[34] *Música oaxaqueña*. Recuerdo de la junta central de caminos del estado a los H. H. Miembros del Primer Congreso Nacional de Turismo y Tercero Nacional de Caminos, Edición del Gobierno del Estado de Oaxaca, 1930.

[35] *Ibid.*

[36] "Convocatoria para nombrar reinas en todas las regiones del Estado", en *Mercurio*, Oaxaca, 18 de agosto de 1926, p. 1.

[37] Thomas Turino, "Nationalism and Latin American Music: Selected Case Studies and Theoretical Considerations", en *Latin American Music Review*, Vol. 24, Núm. 2, 2003, pp. 169-209.

[38] *El espíritu de la música oaxaqueña*, *op. cit.*, 1928.

[39] *Ibid.*

[40] *Ibid.*

[41] "Himno Regional Socialista", en *Mercurio*, Oaxaca, 28 de agosto de 1926, p. 3.

[42] "La fiesta del Lunes del Cerro", en *Mercurio*, Oaxaca, 21 de julio de 1926, p 4.

[43] Jesús Lizama Quijano, *op. cit.*, p. 127.

[44] Otro ejemplo representativo de este proceso de estereotipificación de la cultura regional ocurrió en Michoacán, con la "Danza de los viejitos", que tuvo una proyección importante a nivel local con fines políticos y económicos tanto en el ámbito educativo como en el del turismo, como señalan Ruth Hellier y Jorge Amós Martínez Ayala. Ruth Hellier-Tinoco, *Embodying Mexico. Tourism, Nationalism and Performance*, Oxford University Press, Nueva York, 2011. Jorge Amós Martínez Ayala, "Bailar para el turismo. La 'Danza de los Viejitos' de Jarácuaro como artesanía", en Georgina Flores Mercado y E. Fernando Nava L. (Comps.), *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México*, UNAM-IIS, México, 2016, pp. 139-164. Ambos autores analizan la forma en que la "Danza de los viejitos" se convirtió en símbolo de "lo michoacano" y cómo ese proceso se asocia

hoy a la historia del turismo en esa región.

[45] Mayra N. Uribe Eguiluz, *Una aproximación a la compañía México Fotográfico y la promoción del turismo a finales de los años veinte*, Ensayo de investigación para obtener el grado de maestra en historia del arte, UNAM, México, 2011.

[46] AHC, "Relación de comunicaciones con diversas instancias y de recopilaciones de música folklórica en diversos estados", s.f., expediente 831, legajo 1.

[47] Alfonso Caso, "Máscaras mexicanas", en *Mapa. Revista de turismo*, Tomo I, Núm. 8, México, noviembre 1934, p. 39.

[48] *Mapa. Revista de turismo*, Tomo I, Núm. 9, México, diciembre 1934, p. 6.

[49] Ricardo Pérez Montfort, *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*, CIESAS/CIDHEM, México, 2000, p. 42.

[50] John Mraz, *México en sus imágenes*, Conaculta/Artes de México/ BUAP, México, 2014, pp. 126-127.

[51] *Mapa. Revista de turismo*, *op. cit.*

[52] John Mraz, *op. cit.*, p. 136.

[53] Oaxaca. Temblores de 1931. Gráficas de los principales destrozos, s.e., s.l., 1931.

[54] Francisco José Ruiz Cervantes, *Valles centrales*, de la serie fotográfica *Imágenes de una identidad*, coordinada por Salvador Sigüenza Orozco y Daniela Traffano, Oaxaca, 2011, pp. 24-25.

[55] Ruth Hellier-Tinoco, *op. cit.*, p. 6.

[56] Ruth-Tinoco, *op. cit.*, p. 42.

III

LA FERIA NACIONAL DEL COBRE. DEL NACIONALISMO AL TURISMO EN VILLA ESCALANTE (SANTA CLARA DEL COBRE), MICHOACÁN

[1] José Pellicer, *Artesanías del porvenir*, SEP/UAM-Azcapotzalco, México, 1995, p. 7.

[2] "Oficializan el fin de las autodefensas en Michoacán", en *El Universal*, 11/02/2016, http://www.eluniversal.com.mx/articulo/ estados/2016/02/11/oficializan-fin-de-autodefensas-en-michoacan. Sergio Rincón, "Autodefensas: 3 años después, la paz no llega a Michoacán y los líderes cambian de lucha", en *SinEmbargo.mx,* 23/02/2016, http://www.sinembargo.mx/23-02-2016/1627911. Este hecho mereció ya un documental: Matthew Heineman (Dir.), *Tierra de cárteles*, The Orchard/A&E IndieFilms, Estados Unidos, 2015. Para el caso que aquí interesa, Santa Clara del Cobre fue tomado por las

autodefensas a finales de febrero de 2014 en su camino hacia Pátzcuaro y Morelia.

[3] Entrevista a Orlando Aragón Andrade, integrante del Colectivo Emancipaciones, en *Cambio de Michoacán*, 23/03/2016, https://www.youtube.com/watch? v=NPSWCBXr5eQ. Rubén Jasso, "Habitantes de Santa Clara del Cobre presentaron queja ante CEDH", en *PlumasAtómicas.com*, 29/03/2016, https://plumasatomicas.com/2016/03/habitantes-de-santa-clara-presentaron-queja-ante-cedh/. "Por conflicto religioso, marchan en Santa Clara", *Atiempo.mx,* 11/10/2015, http://www.atiempo.mx/denuncias/por-conflicto-religioso-marchan-en-santa-clara/.

[4] Quien esto escribe la hizo hacia finales de diciembre de 2016 y en marzo de 2017, fecha esta última que no correspondió a periodo vacacional alguno.

[5] Consejo Nacional de Población, "Intensidad migratoria a nivel estatal y municipal", http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/intensidad_migratoria/pdf/IIM_Estatal_y_Municipal.pdf.

[6] Jesús Rojas Sánchez, *Santa Clara del Cobre. Monografía. 1966*, s.p.i., 1966, p. 4.

[7] Gobierno del Estado de Michoacán, "Santa Clara del Cobre se convierte en el cuarto Pueblo Magico de Michoacán" (blog), 16/06/2010, http://gobiernode michoacan.blogspot.mx/2010/06/santa-clara-delcobre-se-convierte-en.html.

[8] Secretaría de Turismo, "Pueblos Mágicos, herencia que impulsan Turismo" (blog), 04/04/2016, http://www.gob.mx/sectur/articulos/pueblos-magicos-herencia-que-impulsan-turismo.

[9] Alberto Nájar, "Qué son los pueblos mágicos y por qué todos quieren serlo", *BBC Mundo*, 16/10/2015, http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/10/151016_mexico_pueblos_magicos_cultura_turismo_an.shtml

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*

[12] El concepto es de Lidia Iris Rodríguez Rodríguez, "El indio permitido en el estado multicultural. Patrimonio cultural y etnofagia en la tardomodernidad", en *Boletín de Antropología Americana*, Vol. 47, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, enero 2011-diciembre 2012, pp. 153-172.

[13] Un informante comenta que actualmente hay alrededor de mil cobreros en Santa Clara del Cobre, por lo que el oficio "ya no es negocio como antes". Entrevista informal realizada en Santa Clara del Cobre, 27 de diciembre de 2016, en el Museo Nacional del Cobre. El dato, evidentemente subjetivo, contrasta con los datos oficiales

consignados por el gobierno de Michoacán, que en 2010 afirmó que 82% de la población se dedicaba a la elaboración y venta de artesanías de cobre mientras que el 18% restante se dedicaba al comercio regular. Así mismo, sostuvo que en conjunto las cuatro poblaciones de Michoacán designadas como Pueblo Mágico recibirían 20 millones de pesos, lo que permitiría una derrama económica por el concepto de turismo de 54 millones de pesos, así como una aportación federal y estatal de 196 millones de pesos. En conjunto estos datos indican efectivamente el abandono del sector productivo en favor del sector servicios. Gobierno del Estado de Michoacán, "Santa Clara del Cobre se convierte en el cuarto Pueblo Magico de Michoacán", *op. cit.*

[14] Lidia Iris Rodríguez Rodríguez, *op. cit.*, p. 158.

[15] Se utiliza el término *fabricación* porque en él se conjugan al menos dos elementos: un conjunto de materiales y una idea de lo que se quiere hacer con ellos. En este caso, efectivamente, el trabajo del cobre existe desde hace siglos, pero lo que se cuestiona es que la preeminencia de hoy haya sido siempre la misma a lo largo de estos siglos.

[16] José Rubén Romero, *La vida inútil de Pito Pérez* (e-book), prólogo de Xavier Velasco, Porrúa, México, 2006.

[17] Héctor Ceballos Garibay, "Lucidez y trascendencia en la novela de la Revolución mexicana. La obra de José Rubén Romero", en *Cultura y representaciones sociales* (revista electrónica), Vol. 5, Núm. 10, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, marzo 2011, pp. 184-209.

[18] José Revueltas, *Las evocaciones requeridas*, Tomo 1, Obras completas de José Revueltas, Era, México, 1987, p. 192.

[19] La hay en una suerte de adenda a *La vida inútil de Pito Pérez* llamada *Algunas cosillas de Pito Pérez que se me quedaron en el tintero,* pero se refiere a algunos ingleses que trabajaban en las minas de Inguarán. José Rubén Romero, *op. cit.* El cobre tampoco es un elemento central en la articulación de la vida de Santa Clara en el libro previo de José Rubén Romero, llamado *Apuntes de un lugareño*, publicado en 1932.

[20] En los estudios históricos y arqueológicos que existen sobre Santa Clara suele haber discrepancia y confusión en torno a la fecha en la que adquirió su alusión al cobre. Algunos sostienen que sucedió desde un documento de 1533; otros, por la cédula real de 1553; y otros, finalmente, sostienen que esto sucedió hacia finales del siglo XVI, puesto que previamente llevaba por nombre Santa Clara de Xacuaro. Parte de la confusión viene de un cuestionario que Vasco de Quiroga hizo sobre la producción minera de la zona, que en efecto sucedió en

1533. Sin embargo, si se parte de la consideración institucional, también es cierto que hasta 1553 se otorgó la cédula real que avalaba la existencia del asentamiento de Santa Clara. Pero si se considera el proceso histórico relacionado con la extracción de cobre de interés para la Corona española, ciertamente el nombre de Santa Clara de los Cobres bien pudo generalizarse hasta finales del primer siglo colonial. Martha Carolina Velázquez Hernández, "Información de los naturales del pueblo de Santa Clara contra Gonzalo Fernández Madaleno. 1631" en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. 36, Núm. 141, El Colegio de Michoacán, Zamora, marzo 2015, pp. 135-136.

[21] Jesús Rojas Sánchez, *op. cit.*, p. 66. Al parecer el autor de esta monografía formó parte del comité organizador de la segunda edición de la Exposición y Concurso de Artefactos de Cobre (1948).

[22] Miguel Ángel Martínez Ruiz, "Antonio Arriaga Ochoa", *La Voz de Michoacán,* 27/07/2013, http://www.lavozdemichoacan.com.mx/columnas/antonio-arriaga-ochoa/.

[23] Jesús Rojas Sánchez, *op. cit.*, p. 11. Por su parte, el escultor estadounidense James Metcalf, que hizo de Santa Clara del Cobre su residencia y promocionó la producción artesanal en metal del lugar, escribió en 1994 lo siguiente sobre el Cazo de Don Vasco, característico del lugar: "excelente ejemplo de la combinación de la técnica europea 'moderna' y de la 'tradicional' indígena, que ha caracterizado a la cultura mexicana desde la llegada de los españoles". José Pellicer, *op. cit.*, p. 7.

[24] Raquel Tibol, "Alberto Beltrán: de grabador a dibujante", *Proceso,* Núm. 475, México, 07/12/1985.

[25] Sonia Iglesias y Cabrera, "Alberto Beltrán y la creación de la Dirección General de Arte Popular", *Komoni*, 06/04/2015, https://komoni.chemisax.com/alberto-beltran-y-la-creacion-de-la-direccion-general-de-arte-popular/.

[26] Janet Belinda Barragán Pérez, "Educación indígena, una mirada a la alfabetización", en *Destiempos*, Año 3, Núm. 18, México, enero-febrero 2009, p. 182.

[27] Sonia Iglesias y Cabrera, *op. cit.*

[28] Juan José Olivares, "James Metcalf innovó la enseñanza de la orfebrería en Santa Clara del Cobre", *La Jornada*, 20/04/2015, https://www.jornada.com.mx/2015/04/20/espectaculos/a15n1esp.

[29] José Pellicer, *op. cit.*, p. 33.

[30] Ana Pellicer, "Biografía", http://anapellicer.com/biografia/.

[31] José Pellicer, *op. cit.*, p. 33.

[32] María Ofelia Mendoza Briones, "Las voces de las artesanas y de los artesanos de Santa Clara del Cobre", en Michele Feder-Nadoff

(Ed.), *Ritmo del fuego. El arte y los artesanos de Santa Clara del Cobre, Michoacán*, Cuentos Foundation, Chicago, 2004, p. 261. Es importante destacar que posterior a esto Félix Parra Espino fue presidente municipal de Villa Escalante en dos ocasiones: 1978-1980 y 1990-1992.

[33] *Idem.*

[34] María del Carmen Velázquez, "Bibliographical Essay: The Colección SepSetentas", en *The Americas*, Vol. 35, Núm. 3, Cambridge University Press, Washington, enero 1979, pp. 373-389.

[35] José Pellicer, *op. cit.*, p. 39.

[36] Efraín Cárdenas García y Eugenia Fernández-Villanueva Medina, "La metalurgia en Santa Clara del Cobre: ¿una tradición prehispánica?", en Michele Feder-Nadoff (Ed.), *op. cit.*, pp. 100-101.

[37] Esto lo sostiene Otto Schöndube Baumbach, "Las voces de las artesanas y de los artesanos de Santa Clara del Cobre", en Michele Feder-Nadoff (Ed.), *op. cit.*, p. 249. Para el tema de la exposición ver Justino Fernández, *Catálogo de exposiciones de arte de 1946*, Anales del Insituto de Investigaciones Estéticas, Suplmento del Núm. 15, UNAM, México, 1947, pp. 22-26. Por su parte José Pellicer reconoce esta influencia, pero ubicándola más tardíamente, después de 1968: José Pellicer, *op. cit.*, p. 211.

[38] José Pellicer, *op. cit.*, pp. 33-59.

[39] Esta subordinación inicial de las mujeres a los esposos cobreros la describe muy bien Isabel Olvera Infante, esposa de Etelberto Ramírez Tinoco, si bien lo hace con un tono amoroso y de admiración. María Ofelia Mendoza Briones, *op. cit.*, pp. 269-271. Por otro lado, Ana Pellicer ubica el cambio en cuanto al papel de las mujeres en esta orfebrería y en alguna medida se reconoce como impulsora de esta transformación. Ana Pellicer, *op. cit.*

[40] Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México*. Estado de Michoacán de Ocampo, Salvador Escalante, http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM16mi choacan/municipios/16079a.html.

[41] José Pellicer, *op. cit.*, p. 43 Es este autor el que consigna la idea de que ahora los cobreros son "príncipes".

[42] José Luis Punzo Díaz, Juan Morales y Avto Goguitchaichvili, "Evidencia de escorias de cobre prehispánicas en el área de Santa Clara del Cobre, Michoacán, Occidente de México", en *Arqueología iberoamericana*, Año VII, Núm. 28, Editada por Pascual Izquierdo Egea, Graus, 2015, p. 50; Martha Carolina Velázquez Hernández, *op. cit.*, p. 136; Felipe Soza, *Santa Clara de los Cobres: impresiones y recuerdos*

históricos, Talleres Linotipográficos Soria, México, 1923, p. 7.

[43] Felipe Soza, *op. cit.*

[44] José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones,* Tomo 2, Editora Nacional, Madrid, 1952, p. 22; Francisco de Ajofrín, *Diario de viaje que por orden de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide hizo a la América Septentrional en el siglo XVIII el P. Fray Francisco de Ajofrín (capuchino*). Vol. 1, Real Academia de Historia (Archivo Documental Español, Tomo XII), Madrid, 1958, p. 231.

[45] José Luis Punzo Díaz "Las fundiciones de Santa Clara del Cobre en la época virreinal", en *Santa Clara del Cobre. Zona de monumentos históricos*, INAH/Conaculta México, 2014, pp. 39-47.

[46] Felipe Soza, *op. cit.*, p. 4.

[47] *Ibid.*, p. 12.

[48] *Ibid.*, p. 11.

[49] William Seymour Edward, *On the Mexican Highlands. With a Passing Glimpse of Cuba*, Jennings and Graham, Cincinnati, 1906, p. 67. (Traducción de Isaac García Venegas.)

[50] Carlos Herrejón Pereda, *Tlalpujahua. Monografías municipales del Estado de Michoacán*, Gobierno del Estado de Michoacán, Morelia, 1980, pp. 139-161.

[51] Felipe Soza, *op. cit.*, p. 4.

[52] Para una discusión sobre este cambio ver el libro de Carlos Amador, *El mundo finito. Desarrollo sustentable en el siglo de oro de la humanidad*, Fondo de Cultura Económica/UNAM, México, 2010.

[53] Michelle Lugo de Lille, "La historia del plástico; un siglo de desarrollos para el futuro", en *Ingeniería Plástica,* http://www.ingenieriaplastica.com/novedades_ip/instituciones/cipres_historia.html; Juan Pablo Góngora Pérez, "La industria del plástico en México y en el mundo", en *Comercio Exterior*. Vol. 64, Núm. 5, Bancomext, México, septiembre-octubre 2014, pp. 6-9.

[54] En el Museo Nacional del Cobre se encuentra una copia del acta de este primer concurso que está fechada el domingo 15 de septiembre de ese año.

[55] *Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo*, Tomo CXXXVI, Núm. 92, 30 de agosto de 2005, p. 11.

[56] María Ofelia Mendoza Briones, *op. cit.*, p. 263.

[57] Ricardo Pérez Montfort, "La Unidad Nacional, 1940-46", en *Cotidianidades, imaginarios y contextos. Ensayos de historia y cultura en México, 1850-1950*, CIESAS, México, 2008, pp. 439-474. El autor llama

con razón a la Unidad Nacional "ejercicio de voluntad utópica".

[58] Ricardo Pérez Montfort, "Una región inventada desde el centro. La consolidación del cuadro estereotípico nacional, 1921-1937" en *Estampas del nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo,* CIESAS/CIDHEM, México, 2003. pp. 121-148.

[59] María Ofelia Mendoza Briones, *op. cit.*, p. 263; Jesús Rojas Sánchez, *op. cit.*, p. 54.

[60] 15 de aproximadamente 200 cobreros, afirma Jesús Sánchez Rojas, *Santa Clara del Cobre. Monografía. 1966*, spi., 1966, p. 54. En el Museo Nacional del Cobre hay una placa conmemorativa en honor a los 15 concursantes de 1946.

[61] Jesús Rojas Sánchez, *op. cit.*, p. 55.

[62] José Pellicer consigna la afirmación de Pedro M. Llaca, del que no dice nada, pero que al parecer en su momento tuvo algún vínculo con el Patronato Amigos del Cobrero. Esta afirmación describe la situación orfebre del momento en Santa Clara: "Se encuentra [el trabajo en cobre de Santa Clara] en estado agonizante debido a diversas causas como son el menor uso en el país de artefactos de cobre, la despoblación del lugar, la escasez de materia prima por falta de explotación en algunos minerales y voraz acaparamiento en otros. Sería una lamentable pérdida para el país el que esta industria, única en su género, desapareciese por completo como inevitablemente sucederá de seguir los pasos que lleva". José Pellicer, *op. cit.*, p. 39.

[63] Jesús Rojas Sánchez, *op. cit.*, p. 56.

[64] *Idem.*

[65] Daniel Rubín de la Borbolla se involucró en apoyos de este tipo. En 1953 ayudó a fundar un taller de rebocería en Santa María del Río con la intención de impulsar la forma tradicional de producir rebozos con telares de cintura, lo cual ayudó a la creación de la Feria Nacional del Reboso. Isaac García Venegas, "Las fiestas de los trabajos, los productos y los quehaceres regionales", en Enrique Florescano y Bárbara Santana Rocha (Coords.), *La fiesta mexicana*, Tomo II, Secretaría de Cultura/Fondo de Cultura Económica, México, 2016, pp. 107-108.

[66] Bertha Teresa Abraham Jalil, "Daniel Rubín de la Borbolla: su pensamiento humanista en acción", en *Proyecto Ensayo Hispánico,* http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/rubin.htm.

[67] José Alfredo Uribe Salas, "Minería de cobre en el occidente del México prehispánico: un acercamiento historiográfico", en *Revista de Indias*, Vol. 56, Núm. 207, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996, p. 311.

[68] María Ofelia Mendoza Briones, *op. cit.,* p. 263. Actualmente

también están involucrados la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (Fonart), y el Instituto del Artesano Michoacano.

69 Jesús Rojas Sánchez, *Santa Clara del Cobre. Monografía. 1966*, s.p.i., 1966, p. 57. Las cursivas son mías.

70 María Luisa Horcasitas de Barrios, *La artesanía, con raíces predispónicas, de Santa Clara del Cobre,* SEP (SepSetentas, núm. 87), México, 1973, p. 148.

71 Jesús Rojas Sánchez, *op. cit.*, p. 58.

72 *Idem.*

73 *Ibid.,* pp. 56-59.

74 Es interesante observar que la Feria Nacional del Cobre se convoca como una doble edición: la del concurso de martillado (que extrañamente reconoce como fecha de inicio de este concurso el año de 1945) y la de la Feria Nacional del Cobre (1965).

75 Las piezas que se exhiben en ese museo, la mayoría de ellas ganadoras de concursos del cobre martillado, resultan interesantes porque, en primer lugar, destaca su carácter ornamental. Esto es lo que prevalece en las piezas de cobre que se venden en todo Santa Clara, su razón de ser es ante todo ornamental, aunque evidentemente las hay de carácter utilitario. Lo segundo que es interesante y llama poderosamente la atención es que se trata de piezas laicas, es decir, no hay en el museo piezas de carácter religioso. Esto es una constante también en Santa Clara: son pocas las tiendas que expenden piezas de carácter religioso.

76 Ver la página www.feriadelcobre.com.

77 *Ibid.*

IV

LAS DISCOTECAS GYPSY Y EL INICIO DE LA INDUSTRIA DISCOGRÁFICA EN VERACRUZ, VERACRUZ (1947-1980)

1 Entrevista con Bernardo Álvaro Lorenzo Camacho “don Nayo”, 9 de abril de 2014 en Veracruz, Veracruz.

2 *Ibid.*

3 Entrevista con Domingo Lucas, 16 de enero de 2018 en Veracruz, Veracruz.

4 Manuel Marrero Álvarez, “Recuerdos del pasado (VII). 1948. Trasatlántica, embajadora en México amigo”, publicado en el blog de Juan Carlos Díaz Lorenzo *De la mar y los barcos*, 01/10/2013, https://delamarylosbarcos.wordpress.com/tag/cristobal-colon/.

5 “La ciudad de Veracruz en los años 1970s”, en *Veracruz Antiguo*

(blog), 23/11/2013, https://aguapasada.wordpress.com/2013/11/23/la-ciudad-de-veracruz-en-los-anos-1970s-3a-serie/

[6] Arthur W. J. G. Ord-Hume, "Recorded Sound: Early Recording and Rotating Devices", en *Grove Music Online,* http://www.oxfordmusiconline.com:80/subscriber/article/grove/music/26294.

[7] Jerome F. Weber, "Recorded Sound: Acoustic Recording", en *Grove Music Online,* http://www.oxfordmusiconline.com:80/subscriber/article/grove/music/26294.

[8] Jerome F. Weber, "Long Playing Records and Tape Recording", en *Grove Music Online,* http://www.oxfordmusiconline.com:80/subscriber/article/grove/music/26294.

[9] Thomas Fine, "The Dawn of Commercial Digital Recording", en *ARSC Journal*, Vol. 39, Núm. 1, Association for Recorded Sound Collections, 2008.

[10] Mario Nájera Espinoza, "Los usos y sonidos de la radio. Apuntes y aproximaciones", ponencia presentada en las Jornadas por la Diversidad Sonora y Musical, Orizaba, Veracruz, 1º de octubre de 2012.

[11] Siegfried Goslich, Rita H. Mead, Timothy Roberts y Joanna C. Lee, "Radio", en *Grove Music Online*, http://www.oxfordmusiconline.com:80/subscriber/article/grove/music/42011.

[12] Rosalía Velázquez Estrada, "El nacimiento de la radiodifusión mexicana", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Vol. 9, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1983; Jesús Zurita González, "La radio en México", en Carlos del Valle Rojas y Carmen Salgado Santamaría, *Nuevas formas de expresión en comunicación*, McGraw-Hill, Madrid, 2016.

[13] Jesús Zurita González, *op. cit.*

[14] Ricardo Pérez Montfort, " 'Esa no, porque me hiere'. Semblanza superficial de treinta años de radio en México, 1925-1955", en *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos, CIESAS/CIDHEM*, México, 2000, pp. 91-115.

[15] Jesús Zurita González, *op. cit.*

[16] Rosalía Velázquez Estrada, *op. cit.*, p. 163.

[17] Ricardo Pérez Montfort, *op. cit.*, p. 100.

[18] Rosalía Velázquez Estrada, *op. cit.*

[19] Ricardo Pérez Montfort, *op. cit.*, p. 99.

[20] Ohtli Lisardo Enríquez González, "Alma jarocha: radiodifusión y estereotipos culturales en el puerto de Veracruz, México", en *Balajú. Revista de Cultura y Comunicación*, Año 3, Núm. 4, Universidad

Veracruzana, enero-julio 2016, p. 42.

[21] *Idem.*

[22] Siegfried Goslich, *op. cit.*

[23] Ricardo Pérez Montfort, *op. cit.*, p. 101.

[24] Siegfried Goslich, *op. cit.*

[25] Mario Nájera Espinoza, *op. cit.*

[26] Bertha Zacatecas, *Vidas en el aire. Pioneros de la radio en México,* Diana, México, 1996.

[27] Siegfried Goslich, *op. cit.*

[28] "Breve historia de La Hora Nacional", en el sitio web de *La Hora Nacional,* Dirección General de Radio, Televisión y Cinematografía, Secretaría de Gobernación de México. http://lahoranacional.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=25&Itemid=2.

[29] Entrevista con Luis Montané, 15 de mayo de 2013 en Veracruz, Veracruz.

[30] Ohtli Lisardo Enríquez González, *op. cit.*, p. 44.

[31] *Ibid.*, p. 46.

[32] Entrevista con Rosa Mendoza Rebolledo, 5 de noviembre de 2010 en Veracruz, Veracruz.

[33] También conocidas como rocolas. Máquinas en las que se depositaba una moneda, se seleccionaba una pieza de un catálogo, un brazo mecánico sacaba el disco, lo colocaba en donde giraba y la aguja bajaba para que sonara.

[34] Las consolas eran muebles integrados con un radio y un tocadiscos. La mayor parte del mueble la ocupaban las bocinas. El tocadiscos generalmente estaba debajo de una tapa, centrado o a un lado, quedando el otro lado vacío para guardar discos.

[35] Entrevista con Rosa Mendoza Rebolledo, *op. cit.*

[36] Entrevista con Miguel Othón Rodríguez Gutiérrez "El Ruso", 28 de septiembre de 2017 en Veracruz, Veracruz.

[37] Carlos Navarrete y Juan Schuster, „Panorama de la radiodifusión en Veracruz", en Francisco Aceves, Pablo Arredondo y Carlos Luna (Comps.), *Radiodifusión regional en México. Historias, programas, audiencias,* Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1991. p. 71.

[38] Entrevista con Rosa Mendoza Rebolledo, *op. cit.*

[39] Entrevista con Itsamná Raymundo Gurkowski Mendoza, 6 de noviembre de 2010 en Veracruz, Veracruz.

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*

[42] *Ibid.*

[43] Entrevista con Rosa Mendoza Rebolledo, 6 de noviembre de

2010 en Veracruz, Veracruz.

[44] Entrevista con Itsamná Raymundo Gurkowski Mendoza, *op. cit.*

[45] Entrevista con Domingo Lucas, *op. cit.*

[46] Entrevista con Rosa Mendoza Rebolledo, 5 de noviembre de 2010, *op. cit.*

[47] Domingo Lucas define la chunchaca como la cumbia tropicalizada, mexicanizada. Entrevista con Domingo Lucas, *op. cit.*

[48] Entrevista con Rosa Mendoza Rebolledo, 6 de noviembre de 2010, *op. cit.*

[49] *Ibid.*

[50] Entrevista con Rosa Mendoza Rebolledo, 5 de noviembre de 2010, *op. cit.*

[51] Entrevista con Rosa Mendoza Rebolledo, 6 de noviembre de 2010, *op. cit.*

[52] *Ibid.*

[53] Entrevista con Rosa Mendoza Rebolledo, 5 de noviembre de 2010, *op. cit.*

[54] *Ibid.*

[55] Entrevista con Domingo Lucas, *op. cit.*

[56] *Ibid.*

[57] Entrevista con Itsamná Raymundo Gurkowski Mendoza, *op. cit.*

[58] Entrevista con Rosa Mendoza Rebolledo, 5 de noviembre de 2010, *op. cit.*

[59] Entrevista con Rosa Mendoza Rebolledo, 6 de noviembre de 2010, *op. cit.*

[60] Jacques Attali, *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música,* Siglo XXI, México, 1995, p. 154.

[61] *Ibid.*, p. 146.

[62] *Ibid.*, p. 133.

[63] *Ibid.*, p. 157.

[64] *Ibid.*, p. 164.

[65] Entrevista con Domingo Lucas, *op. cit.*

[66] *Ibid.*

[67] *Ibid.*

[68] *Ibid.*

[69] Gloria Dominguez López, *El Star System: la construcción de mitos en el Hollywood clásico.* Trabajo de fin de grado en comunicación audiovisual, Universidad de Sevilla, 2015. https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/29327/TFG%20STAR%20SYSTEM%20GLORIA%20DOM%C3%8DNGUEZ.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Fecha de consulta: 24 de enero de 2018.

[70] David Harvey, *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica.*

Akal, Madrid, 2007.

V

CONSIDERACIONES EN TORNO DEL CONCEPTO "TERRITORIO ANCESTRAL" A PARTIR DE LOS CONFLICTOS AGRARIOS EN EL MUNICIPIO DE SAN MIGUEL TALEA DE CASTRO, OAXACA

[1] David Recondo, *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, CIESAS/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2007, pp. 177-178.

[2] Héctor Díaz Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México, 1996, pp. 111-112.

[3] Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Cuadernos de Legislación Indígena, México, 2003, http://www.cdi.gob.mx/trans parencia/convenio169_oit.pdf.

[4] Hubert Carton, "Nueva ruralidad: ¿un concepto útil para repensar la relación campo-ciudad en América Latina?", en *Ciudades*, Núm. 85, Red de Investigación Urbana A. C., Puebla, enero-marzo 2010, p. 4.

[5] Carlos Agudelo y David Recondo, "Multiculturalismo en América Latina. Del Pacífico mexicano al Pacífico colombiano", en Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (Eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, CIESAS/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Institut de Recherche pour le Développement/Instituto Colombiano de Antropología e Historia, México, 2007, p. 69.

[6] David Recondo, *op. cit.*, pp. 85-86; Henri Favre, "La emergencia de identidades étnicas y la multiculturalización de la sociedad en América Latina", conferencia dictada en el coloquio internacional "América Latina en el siglo XXI: universalismo e identidad", La Habana, 28 de marzo de 2005, p. 100, http://www.istor.cide.edu/archivos/ num_24/notas.pdf.

[7] Ley Agraria, *Diario Oficial de la Federación*, 26 de febrero de 1992, http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lagra/ LAgra_orig_26feb92_ima.pdf.

[8] Henri Favre, *op. cit.*

[9] *El etnodesarrollo de cara al siglo veintiuno*, Naciones Unidas/ Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Santiago de Chile, 1995, p. 4, http://repositorio.cepal.org/handle/11362/30523.

[10] Guillermo Bonfil, "Del indigenismo de la Revolución a la

antropología crítica", en Arturo Warman, *et. al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México, 1970, pp. 39-65.

[11] *El etnodesarrollo de cara al siglo veintiuno*, *op. cit.*

[12] Rodolfo Stavenhagen, "Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales", en *Nueva Antropología*, Vol. XIII, Núm. 43, Nueva Antropología A. C., México, noviembre 1992, pp. 90-95, https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/view/15635/13963.

[13] Rodolfo Stavenhagen, "Derecho internacional y derechos indígenas", en José Aylwin (Ed.), *Derechos humanos y pueblos indígenas: tendencias internacionales y contexto chileno*, Instituto de Estudios Indígenas/Universidad de la Frontera, Temuco, 2004, pp. 21-22, http://www.estudiosindigenas.cl/trabajados/Seminario Internacional.pdf.

[14] José Martínez Cobo, "Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. Informe final", ONU, 1986, p. 54, http://indigenas.bioetica.org/not/MCS_xxi_xxii_s.pdf.

[15] Exponentes de una visión primordialista de la etnicidad son: Ferdinand Tönnies, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social,* Península, Barcelona, 1979; Edward Shils, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory", en *The British Journal of Sociology*, Vol. 8, Núm. 2, The London School of Economics and Political Science, junio 1957, pp. 130-145, http://www.jstor.org/stable/587365; Clifford Geertz, "La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados", en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2005, pp. 219-261.

[16] Leonardo Tyrtania, *Yagavila. Un ensayo en ecología cultural,* UAM-Iztapalapa, México, 1992, pp. 21-22, 33-34, 52-58.

[17] Padrón e Historial de Núcleos Agrarios, PHINA, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano, http://www.ran.gob.mx/ran/index.php/sistemas-de-consulta/phina.

[18] La Ley Agraria reconoce tres tipos de tierras ejidales o comunales: la tierra parcelada, destinada a los campesinos para actividades productivas; las tierras de uso común que pueden ser montes, bosques y aguas; y las tierras de asentamiento humano. Capítulo II, De las Tierras Ejidales, Sección Primera, Disposiciones generales, Ley Agraria, *Diario Oficial de la Federación*, *op. cit.*, p. 16.

[19] La Ley Agraria admite la venta de certificados parcelarios entre ejidatarios o avecindados de un mismo núcleo de población (artículo 80). Cabe aclarar que el certificado parcelario no implica que la tierra

deja de ser comunal o ejidal. También legaliza los derechos indirectos (renta, asociación y aparcería) sobre las tierras parceladas y de uso común (artículos 45, 46, 79), autoriza a los ejidatarios el dominio pleno y privatización de parcelas (artículos 81, 82), regula su venta a terceros (artículos 84, 86) y posibilita que los ejidos y ejidatarios transmitan el dominio de tierras comunales a sociedades mercantiles o civiles (artículo 75). Roberto Escalante, *El mercado de tierras en México*, Naciones Unidas/Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Serie Desarrollo Productivo, Núm. 110, Santiago de Chile, 2001, pp. 10, 15, 20-25, http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4494/S019764_es.pdf;jsessionid=73802D2BB58216D9F36ABB14080921CA?sequence=1. Ley Agraria, *Diario Oficial de la Federación*, *op. cit.*, pp. 16, 19, 20-21.

[20] Oficialmente el municipio se conoce como Villa Talea de Castro. Está formado por la cabecera municipal del mismo nombre y tres agencias: San Bartolomé Yatoni, Otatitlán de Morelos y Santa Gertrudis. En adelante, se las llamará Talea, Yatoni, Otatitlán y Santa Gertrudis. De la misma forma se procede con otros pueblos de la comarca.

[21] Desde el periodo colonial, el fundo legal de los pueblos se conformó de distintos tipos de tierras comunales administradas por el cabildo. Existían las de común repartimiento, parcelas que cada familia tenía derecho a usufructuar; seguían pastos y montes utilizados para la explotación colectiva; y por último tierras de propios que eran pastos, montes o tierras agrícolas. Los "propios" podían trabajarse colectivamente o se alquilaban a pueblos vecinos. Margarita Menegus, "Los bienes de comunidad de los pueblos de indios a fines del periodo colonial", en Antonio Escobar y Teresa Rojas (Coords.), *Estructuras y formas agrarias en México, del pasado y del presente*, Registro Agrario Nacional/Archivo General Agrario/CIESAS, México, 2001, pp. 89-90. Actualmente, en las agencias, los derechos de usufructo o posesión se mantienen en los tipos de tierra ya descritos, de ahí que no paguen impuestos estatales. Sólo una parte de las de común repartimiento están privatizadas y registradas ante el Registro Público de la Propiedad.

[22] Rosendo Pérez, *La Sierra Juárez*, Tomo I, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 1998, pp. 324-325.

[23] AGEPEO, Repartos y Adjudicaciones, Vol. I, Leg. 46, Exp. 22, 1888.

[24] AAO, Talea, Exp. 276.1/392, f. 0036.

[25] Laura Nader, *Talea and Juquila. A Comparison of Zapotec Social*

Organization, University of California Press, Berkeley, 1964, p. 209.

[26] Entrevista de Karla A. Montes Ramírez a Noé Martínez Velasco, Villa Talea de Castro, Oaxaca, 25 de julio de 2013.

[27] Archivo Municipal de Otatitlán, Acuerdos, 1921-1931.

[28] Jaime Martínez, *Eso que llaman comunalidad*, Culturas Populares/Conaculta/Secretaría de Cultura/Gobierno del Estado de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca A. C., Oaxaca, 2010, pp. 42-43.

[29] Entiendo el concepto de geopolítica como: "[…] un método particular que identifica y analiza los fenómenos conflictivos, las estrategias ofensivas o defensivas centradas en la posesión de un territorio, bajo el triple interés de las influencias del medio geográfico –en el sentido físico y humano–, de los argumentos políticos de los protagonistas, y de las tendencias pasadas y las continuidades de la historia": Pascal Lorot, "Histoire de la géopolitique", p. 71, citado en Danièle Dehouve, *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos,* CIESAS/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Miguel Ángel Porrúa, México, 2001, p. 33.

[30] AGN, Tierras, Vol. 791, Exp. 2, 1742-55. Veáse el mapa al inicio de este capítulo, "Límites entre Villa Talea de Castro y San Juan Tabaá en el Estado de Oaxaca".

[31] Veáse el mapa de inicio de este capítulo, "Límites entre Villa Talea de Castro y San Juan Tabaá en el Estado de Oaxaca".

[32] AGEPEO, Repartos y Adjudicaciones, Vol. II, Leg. 86, Exp. 18, 1906.

[33] Archivo Municipal de Talea, Títulos, 1525.

[34] Código de Procedimientos Civiles del Estado de Oaxaca, suplemento del Núm. 37 del *Periódico Oficial*, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, Oaxaca, 1905, pp. 254-255.

[35] Archivo Municipal de Talea, Original de la escritura pública de protocolización del convenio sobre este nuevo límite o línea divisoria de los terrenos de los pueblos de Talea de Castro y San Juan Tabaá, Distrito de Villa Alta en este Estado de Oaxaca, 1921.

[36] AAO, Talea, Exp. 276.1/392, ff. 0035-0038; AAO, Tabaá, Exp. 976 TC, ff. 214-218.

[37] Raúl Peña, *Talea, rincón de ensueño*, s.e., Oaxaca, 2011, pp. 156-157

[38] AAO, Tabaá, Exp. 976 TC, f. 120.

[39] *Ibid.* ff. 129-153.

[40] Entrevista de Karla A. Montes Ramírez a Hugo Canseco, 13 de junio de 2013, Villa Talea de Castro, Oaxaca; Entrevista de Karla A. Montes Ramírez a Raúl Peña García, 16 de junio de 2013, ciudad de

Oaxaca, Oaxaca.

[41] Raúl Peña, *op. cit.*, p. 161.

[42] AAO, Talea, Exp. 276.1/392, ff. 0189-0190.

[43] Dentro del núcleo agrario de Talea se incluyó la agencia de Santa Gertrudis. Por lo tanto, los campesinos de esta población forman parte del padrón de comuneros de Talea. AAO, Talea, Exp. 276.1/392 CB; AGA, Tabaá, Sentencia del Tribunal Unitario Agrario, ff. 0022-0023.

[44] AAO, Talea, Exp. 276.1/392, ff. 0195-0197.

[45] Entrevista de Karla A. Montes Ramírez a Wilfrido Martínez Velasco, 23 de junio de 2013, Villa Talea de Castro, Oaxaca.

[46] Alicia Mabel Barabas y Miguel Alberto Bartolomé, "Los protagonistas de las alternativas autonómicas", en Alicia Mabel Barabas y Miguel Alberto Bartolomé (Coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías,* Vol. I, INAH/ Instituto Nacional Indigenista, México, 1999, pp. 44-49; Francisco López, "Derechos territoriales y lucha por la autonomía: el caso de los ñuú savi (pueblo mixteco)", en José Aylwin (Ed.), *op. cit.,* pp. 194-203.

[47] *Idem.*

[48] *Idem.*

[49] Dehouve explica que se definen en función de los cálculos que cada jefe de familia hace entre el monto del trabajo que aportará a cierto grupo y el beneficio individual que obtendrá. Danièle Dehouve, *op. cit.*, p. 287.

[50] A esta mezcla de prácticas, Recondo las ha denominado "hibridez política". Con ello, el autor deja en claro que al margen del esencialismo político que prevalece en el Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca, CIPPEO, históricamente los pueblos han desarrollado prácticas políticas a la luz de la articulación de dos legalidades, la partidista y la comunitaria que han sido reapropiadas. David Recondo, *op. cit.*, pp. 266-267.

[51] Julio Berdegué, Thomas Reardon, Germán Escobar y Rubén Echeverría, *Opciones para el desarrollo del empleo rural no agrícola en América Latina y el Caribe*, Banco Interamericano de Desarrollo, serie de informes técnicos del Departamento de Desarrollo Sostenible, Washington, 2001, http://www.rimisp.org/wp-content/files_mf/135905603224.pdf.

[52] Hubert Carton, "La desagrarización del campo mexicano", en *Convergencia*, Vol. 16, Núm. 50, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, mayo-agosto 2009, pp. 13-55, http://www.redalyc.org/pdf/105/10511169002.pdf.

[53] AGEPEO, Fomento, leg. 22, Exp. 4, 1906.

VI

AUTORIDAD CIENTÍFICA Y AUNTENTICIDAD ÉTNICA: UNA REVISITA DEL ENCUENTRO ENTRE GORDON WASSON Y MARÍA SABINA

[1] En este texto los términos chamán, curandero y médico tradicional son usados como sinónimos para referirse a los "chota chjine" como se llama en mazateco a los hombres y mujeres "de conocimiento" que usan plantas alucinógenas en rituales de curación.

[2] Michael Burawoy, "Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography", en *American Sociological Review*, Vol. 68, Núm. 5, octubre 2003, pp. 645-679.

[3] Pude consultar parte de la correspondencia y los diarios de campo del etnomicólogo en los Gordon Wasson Archives (GWA), albergados en la biblioteca de The Harvard University Herbaria. Por otra parte, he realizado diversos periodos de trabajo de campo en Huautla desde 2009.

[4] Disciplina que estudia el papel de los hongos en las culturas humanas.

[5] Podemos citar, por ejemplo, *Les champignons hallucinogènes du Mexique* (1958); *Soma: el hongo divino de la inmortalidad* (1968); *El camino al Eulesis* (1978); *Micolatría en Mesoamérica* (1980) o *La búsqueda de Perséfone* (1986).

[6] De esta forma relata Wasson el comienzo de sus investigaciones: "Yo, como buen anglosajón, nada conocía del mundo de las setas, y consideraba que cuanto menos supiera de esas traicioneras excrecencias, tanto mejor. Para ella, eran dechados de gracia de infinito atractivo para una mente perceptiva. Insistió en recoger algunos ejemplares, riéndose de mis protestas y mofándose de mi horror. Regresó a la cabaña con la falda llena de hongos, y los limpió y cocinó. Esa misma noche se los comió, ella sola, mientras yo, su flamante marido, me imaginaba ya convertido en viudo a la mañana siguiente": Gordon Wasson, "Seeking the Magic Mushroom", en *Life Magazine*, Núm. 19, 13 de mayo de 1957.

[7] Los trabajos de Schultes (1940) y Reko (1945) son pioneros en la investigación de los hongos en Huautla, al igual que los de Robert Weitlaner, pero sobre todo el de su yerno, Jean Bassett Johnson (1939). Una detallada presentación de las investigaciones sobre drogas y alucinógenos en México previas a los textos de Wasson puede leerse en el libro de Ricardo Pérez Montfort, *Tolerancia y prohibición*.

Aproximaciones a la historia social y cultural de las drogas en México 1840-1940, Debate, México, 2016.

[8] En el capítulo 6 de su libro *LSD my problem child*, Albert Hofmann relata su experiencia con Wasson y María Sabina en la Sierra Mazateca. Albert Hofmann, *LSD. Cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo*, Gedisa, Barcelona, 1980.

[9] Benoît de L'Estoile, "Une petite armée de travailleurs auxiliaires", en *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, Núm. 36, París, 2005, http://ccrh.re vues.org/3037.

[10] "All this is a most difficult undertaking, for the Indians are shy (*sauvages*) and perhaps in the presence of white people ashamed of this native tradition. I must find intermediaries who will win them over to what we want. Our chances for success on our first trip are not good", GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Roger Heim, 18 de junio de 1953.

[11] "You will understand that, apart from our inexperience in mycology, there is another big difficulty. The inebriating mushroom is still held in religious reverence by the Mazatec Indians. We must be exceedingly careful not to hurt their sensibilities, and they may not give up their secret at all to strangers", GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Roger Heim, 23 de julio de 1953.

[12] GWA Correspondencia: Eunice V. Pike a Gordon Wasson, 9 de marzo de 1953. Esta carta se convirtió en la principal referencia de Wasson respecto al uso de los hongos antes de su llegada a Huautla y es citada en Heim (1958) y Benítez (1964).

[13] Eunice Pike y Florence Cowan, "Mushroom Ritual versus Christianity", en *Practical Anthropology*, Vol. 6, Núm. 4, 1959. "The curanderos still constitute one of the greatest blocks to progress among the Mazatecos, for they symbolize and effectively exercise among the people the greatest resistance to the eradication of ignorance, superstition and vice", GWA Correspondencia: George Cowan a Gordon Wasson, 20 de febrero de 1959.

[14] GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 15 de septiembre de 1955.

[15] *Ibid.*

[16] GWA Correspondencia: Herlinda Martínez a Gordon Wasson, Huautla, 3 de noviembre de 1955.

[17] GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 16 de marzo de 1959.

[18] Para una análisis crítico del chamanismo véase: Roberte N. Hamayon, "L'idée de 'contact direct avec des esprits' et ses contraintes d'après l'exemple de sociétés sibériennes", en *Afrique & Histoire*, Vol.

6, Núm. 2, París, 2006, pp. 13-39; sobre el uso de "chamanismo" como concepto, Håkan Rydving, "Le chamanisme aujourd'hui: constructions et déconstructions d'une illusion scientifique", en *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, Núm. 42, 2011, http://emscat.revues.org/1815, y la respuesta de Charles Stépanoff, "Le chamanisme, un projet d'étude scientifique aujourd'hui. À propos d'un article de H. Rydving", en *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, Núm. 43-44, París, 2013, http://emscat.revues.org/2198.

[19] Sophie de Beaune, "Chamanisme et préhistoire. Un feuilleton à épisodes", en *L'Homme, Alliances, rites et mythes*, Tomo 38, Núm. 147, 1998, pp. 203-219.

[20] Claude Lévi-Strauss, "Dis-moi quels champignons", en *L'Express*, París, 10 de abril de 1958, p. 17.

[21] Roberte Hamayon sugiere que la combinación entre "suerte", "juego" y "creencia" es fundamental para la comprensión del chamanismo. La búsqueda de "suerte" –o de protección contra la "mala suerte"– a través del contacto con seres virtuales sería uno de sus rasgos a lo largo de la historia. En el caso siberiano se nota un cambio con la sedentarización, se busca en el contacto con los espíritus la "cura" de las personas y la "protección" de las tierras heredadas, y ya no la "adivinación" y la "suerte" en la caza. Roberte Hamayon, *Jouer. Une étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, La Découverte, París, 2012, 369 p.

[22] Jean-Loup Amselle, *Rétrovolutions. Essai sur les primitivismes contemporains*, Stock, París, 2010.

[23] Gordon Wasson, "Seeking the Magic Mushroom", *op. cit.*

[24] Hay que recordar que en su libro *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase,* publicado en 1951, Mircea Eliade define chamanismo como "las técnicas arcaicas del éxtasis"; el historiador de las religiones es el autor de referencia sobre este tema en tiempos de Wasson. Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase,* Payot, París, 1983.

[25] Gordon Wasson, "Seeking the Magic Mushroom", *op. cit.*

[26] En su diario de campo, Wasson guardaba una carta firmada por varias personalidades –entre ellas Fernando Benítez y Juan O'Gorman– dirigida al "Gordo Guasón, el Cristóbal Colón de los hongos alucinantes", GWA Field notebook #16, 1962.

[27] Psilocybe Wassonii Heim y Psilocybe Wassonorum Guzman.

[28] En sus textos Wasson elabora con sus colegas el término "enteógeno" con el propósito de reemplazar el uso de conceptos como "alucinógeno", "psicodélico" o "droga", los cuales, a su parecer, no

describían adecuadamente los efectos extáticos producidos por estas sustancias. En este texto he conservado el uso de "alucinógeno" aunque no describa adecuadamente los efectos de los hongos por una simple razón, es el término más conocido y fácil de entender.

[29] Pienso en particular en los textos de Fernando Benítez, *Los hongos alucinantes*, Era, México, 1964; Álvaro Estrada, *Vida de María Sabina: la sabia de los hongos,* Siglo XXI, México, 1979; Gutierre Tibón, *La ciudad de los hongos alucinantes,* Panorama, Mexico, 1983.

[30] Benjamin Feinberg, *The Devil's Book of Culture. History, Mushrooms and Caves in Southern Mexico*, University of Texas Press, Austin, 2003, p. 130.

[31] Charles Stépanoff, "La figure mythique du chamane dans les représentations audiovisuelles occidentales", *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines,* Vol. 35, París, 2004, pp. 17-68, http://emscat.revues.org/462.

[32] Véase el capítulo de Mélissa Elbez "El calendario maya: ¿soporte cultural de un milenarismo altermundista? El rumor del 2012 como instrumento trasnacional de expresión política", en él se presenta un análisis de cómo una interpretación del calendario maya por José Argüelles ha llevado a una reapropiación cultural por diversos actores que la usan para formular expresiones políticas.

[33] El trabajo de Stépanoff se enfoca en las representaciones audiovisuales. Los textos de Wasson evidentemente no son representaciones audiovisuales, sin embargo, contienen numerosas ilustraciones y fotografías. Posteriormente el etnomicólogo publicó un disco con las grabaciones de los cantos de la famosa curandera y Nicolás Echevarría realizó un documental sobre la vida de la sabia mazateca.

[34] Fernando Benítez cita los criterios de chamán idóneo entre los yakutos de Siberia para luego insistir en que María Sabina cumple con todos los requisitos. El ejemplo, sacado del libro de Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 41, explica que un chamán "debe ser serio, tener tacto, saber convencer a los que le rodean; sobre todo, no debe parecer nunca presumido, orgulloso, violento. Debe sentirse en él una fuerza interior que no ofenda, pero que tenga conciencia de su poder". Fernando Benítez, *op. cit.*, p. 80.

[35] Álvaro Estrada, *op. cit.*

[36] Jean-Loup Amselle, *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne,* Albin Michel, París, 2013, p. 221.

[37] El artículo 32 del Convenio sobre Sustancias Psicotrópicas de la Organización de las Naciones Unidas, firmado en 1971 por 183 países, estipula: "Todo Estado en cuyo territorio crezcan en forma silvestre

plantas que contengan sustancias psicotrópicas de la Lista I y que se hayan venido usando tradicionalmente por ciertos grupos reducidos, claramente determinados, en ceremonias mágico-religiosas, podrá […] formular la reserva correspondiente […] salvo en lo que respecta a las disposiciones relativas al comercio internacional".

[38] Magali Demanget, "Quand le secret devient parure. Les passeurs de chamanisme chez les indiens mazatèques (Mexique)", en Gaetano Ciarcia (Coord.), *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Karthala, París/ Montpellier, 2011, pp. 171-194.

[39] Maité-Boullosa, Joly, "Tourisme, patrimonialisation et politique. Un cas d'école : la 'fête nationale de la Pachamama' (Nord-Ouest argentin)", en *Cahiers de l'Amérique Latine, Tourisme patrimonial et sociétés locales*, Núm. 65, París, 2010, pp. 103-120.

[40] Siguiendo a Frederick George Bailey, "Gifts and poison", en F. G. Bailey (Ed.), *Gifts and Poison: The Politics of Reputation*, Basil Blackwell, Oxford, 1971; es a través del lenguaje de autenticidad como se expresa la "política de reputaciones" entre los chamanes de Huautla.

[41] Véase el capítulo de Raquel Paraíso "El Encuentro de Jaraneros de Tlacotalpan: guiones culturales, construcción de nociones de herencia y revitalización cultural, identidades y resistencia", en el cual se estudia la importancia y los conflictos dentro del festival que promueve el son jarocho en Tlacotalpan.

[42] Cita textual transcrita de video filmado por MGT en 2009.

[43] Véanse los capítulos de Isaac García Venegas y de Ana Bella Pérez Castro, Abraham Collí Tun y Julián Dzul Nah, quienes analizan los lazos entre el turismo y la mercantilización de la cultura en otros dos Pueblos Mágicos: Santa Clara del Cobre (Michoacán) e Izamal (Yucatán).

[44] Stephen Gudeman and Chris Hann (Eds.), "Ritual, Economy and the Institutions of the Base", en *Economy and Ritual: Studies of Postsocialist Transformations*, Berghahn Books, Nueva York, 2015, pp. 1-30.

[45] "Nos instaron, algo ceremoniosamente, a beber chocolate, y recordé de pronto que un antiguo cronista español ya había explicado que antes de servirse los hongos, se tomaba chocolate". Gordon Wasson, "Seeking the Magic Mushroom", *op. cit.*

[46] Gutierre Tibón, "Gog y Magog. En busca de la Sierra Mixteca: nueva cotización de los hongos alucinantes. Los dioses en Golden Gate", *Excélsior,* 15 de octubre de 1957.

[47] Álvaro Estrada, *op. cit.*, p. 57.

[48] *Ibid.*, p. 108.

[49] Luis Gonzáles Rivera, “Los chamanes mazatecos, reacios a comercializar los hongos”, *Excélsior,* 26 de noviembre de 1985.

[50] Luis Gonzáles Rivera, “María Sabina fue calificada de profana por los chamanes”, *Excélsior,* 27 de noviembre de 1985.

[51] Gordon Wasson y Valentina Pavlovna, *Mushrooms, Russia, and History,* Pantheon Books, Nueva York, 1957, p. 264 (traducción personal).

[52] *Ibid.*, p. 304.

[53] “*Hypertrophied pocket nerve*”. *Ibid.*, p. 310.

[54] *Idem.*

[55] GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Robert Weitlaner, 13 de junio de 1955.

[56] Gordon Wasson, “En busca del hongo mágico”, *Life en español*, 1957.

[57] GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 15 de septiembre de 1955.

[58] GWA Correspondencia: Herlinda Martínez a Gordon Wasson, 22 de mayo de 1957.

[59] “We gathered some eighty kilograms, wet, of mushrooms, which are happily drying now in the laboratories of Smith, Kline and French. […] Mushrooms were offered to us by all and sundry, as we went along the Street. Huautla is having a hard time, because of a coffee crop failure, and mushrooms are a pleasant and profitable diversification of industry”, GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Allan Richardson, 21 de julio de 1957.

[60] GWA Correspondencia: Herlinda Martínez a Gordon Wasson, 18 de junio de 1958.

[61] “What is even more exciting is this: my photographer friend and I have attended two all-night mushroom rites, conducted in the dark by a superb shaman […] The effects of these mushrooms are beyond belief”, GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Roger Heim, 18 de julio de 1955.

[62] Gordon Wasson, “Seeking the Magic Mushroom”, *op. cit.*

[63] Álvaro Estrada, *op. cit.*, p. 66.

[64] GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 25 de febrero de 1957.

[65] “Emilio (Gonzalez) always remained at table. His mushrooms had no hallucinatory or other effect on RH, GS-P, or JAM; nor apparently on him […] We felt we had been had”, GWA Field notebook #7, 1956.

[66] “Evening of Monday at home of Evaristo Venegas R.H., J.A.M., G.S-P., ate mushrooms (Psilocybe mexicana, pajaritos), with

considerable effect. Performance was execrable, a drunk of sub-normal intelligence", GWA Field notebook #7, 1956 (1).

[67] "Furthermore, all of Huautla already knows about the 'enemigos' of María Sabina and her daughter. It was commonly believed that Evaristo Venegas was responsible for burning her house down", GWA Correspondencia: Gordon Wasson a George Cowan, 17 de marzo de 1964.

[68] Evaristo Venegas es informante de Incháustegui en el libro *Relatos del mundo mágico mazateco* (1977). El antropólogo Eckart Boege cita en *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México, 1988, un cuento de Venegas sobre el origen de los nombres de los lugares y los ríos.

[69] Fernando Benítez, *op. cit.*, p. 86.

[70] *Ibid.*, p. 87.

[71] *Ibid.*, p. 98.

[72] *Ibid.*, p. 100.

[73] *Ibid.*, p. 72.

[74] *Ibid.*, p. 110.

[75] GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 22 de abril de 1957.

[76] Véanse los capítulos de Liliana Toledo Guzmán "En búsqueda de la 'canción tipo' oaxaqueña: educación rural, turismo y unidad regional en tiempos de Genaro V. Vásquez" y de Ricardo Pérez Montfort "Nacionalismo y expresión popular en México y América Latina: siglos XIX y XX", los cuales estudian los lazos entre la música, el folclor, los estereotipos culturales y las instituciones del Estado.

[77] El vocalista de El Tri, Álex Lora, juega un papel de primer plano en la escena del Festival Rock y Ruedas estudiado por Juan Alberto Salazar en el capítulo "Historia de un fracaso: La mercantilización de la cultura juvenil en el Festival de Rock y Ruedas, Avándaro 1971" en este mismo libro.

[78] "I received the Nelken ms. She attended a ceremony performed by Maria Sabina and her account closely follows mine. Why don't investigators step out on their own and get other curanderas? Maria Sabina was superb five years ago, but now she performs for any tourist that asks her...", GWA Correspondence: Gordon Wasson to Irmgard Weitlaner, 2 de mayo de 1960.

[79] Rolf Singer, "Sacred mushroom inspire medical research", en *Chicago Natural History Museum Bulletin*, Vol. 28, Núm. 12, diciembre 1957, p. 7.

[80] Martha Singer, "Maria Sabina's mistake", en *McIlvainea: Journal of American Amateur Mycology*, Vol. 7, Núm. 1, North American

Mycological Association, 1985, pp. 17-19.

[81] Jonathan Ott, “Mr Jonathan Ott’s rejoinder to Dr. Alexander H. Smith”, Botanical Museum of Harvard University, Cambridge, diciembre 1978.

[82] Sobre este tema ver el capítulo 7 del libro de John Marks, “Mushrooms to Counterculture”, en *The Search for the Manchurian Candidate*, Times Books, Nueva York, 1979; y en el género de la teoría de la conspiración, el artículo de Jan Irvin, “R. Gordon Wasson: The Man, the Legend, the Myth: Beginning of a New History of Magic Mushrooms, Ethnomycology and the Psychedelic Revolution”, en John Rush (Ed.), *Entheogens and the Development of Culture. The Anthropology and Neurobilogy of Ecstatic Experience*, North Atlantic Books, Berkeley, 2013.

[83] “[Dr. Moore] called on me today and for perhaps two hours we discussed our mushroom problem. He will apparently have at his disposal certain funds of the Geschickter Fund […] Moore said that his interest was not commercial – purely scientific, to discover a new series of alcaloids! I said our interest was originally cultural, that is anthropological but we had in mind that if any by product of our inquiries had commercial value, we asked to be among the beneficiaries”, GWA Field notebook #6, 1955 (3).

[84] Véase el capítulo “El ecoturismo como estrategia de desarrollo rural en la región chinanteca de Oaxaca. Tres estudios de caso en el municipio de Valle Nacional” de Claudio Basabe y Ana Paula de Teresa que analiza un ejemplo actual de este tipo de “etno-ecoturismo”.

[85] Estos documentos pueden consultarse en los GWA Correspondencia: Mark Gumbiner (1960).

[86] “Mark Gumbiner, soi disant ethnologist, is really a tourist agent, collecting money from the gullible in Mexico city”, GWA Field notebook #13, 1960.

[87] Henry Munn, “The Mushrooms of Language”, en Michael J. Harner (Ed.), *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, Nueva York, 1973. Henry Munn se casa con la hija de un rico comerciante de Huautla, hermana de Álvaro Estrada.

[88] “Like me, he is a freelance, working on his own. He is well advance in learning the Mazatec language. Unfortunately he was caught up in the clean sweep that the police of Mexico City made last summer, […] I hope it is not impossible for serious workers to study the Mazatecs”, GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Alfonso Caso, 6 de noviembre de 1967.

[89] “P.S. You did not mention what the price is for the trip to San

Andres. I hope it has not gone up from last year. In giving us the quotation please bear in mind that we are anthropologists and not mining millionaires", GWA Correspondencia: Gordon Wasson to Horacio Díaz Ceballos, 11 de junio de 1956.

[90] "At the Municipio the personnel had all changed, and they did not recognize me. They took me for one of the thin stream of travelers going through Huautla in quest of the mushrooms and the rite", GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Roger Heim, 25 de julio de 1957.

[91] Se trata del gobernador general Manuel Cabrera Carrasquedo (1952-1955).

[92] GWA Field notebook #6, agosto 1955 (2).

[93] GWA Correspondencia: Ismael Jiménez Reyes a Robert Weitlaner, 2 de agosto de 1955.

[94] En la segunda parte de este libro, en el capítulo "La cultura derrota a los transgénicos: genpolítica, razón cultural y luchas contra los OGM en México", Rodrigo Llanes explora el uso del argumento cultural en contra de la introducción de organismos genéticamente modificados. La "biopiratería" es una preocupación para muchas comunidades rurales de nuestro país desde hace ya varias décadas, el trato recibido por Wasson en San Agustín en Loxicha lo ejemplifica.

[95] GWA Field notebook #11 1959 (1).

[96] "What did your father and I precipitate when in 1953 we visited that town! Can you find out how María Sabina is faring? And her daughter Apolonia? I will never go back to Huautla: it is spoiled, and I must confess that we played the major role in the process", GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Irmgard Weitlaner, 23 de julio de 1969.

[97] GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 13 de abril de 1981.

[98] Para una discusión sobre este punto, véase el trabajo de Viviana Zelizer, *The Social Meaning of Money: Pin Money, Paychecks, Poor Relief, and Other Currencies*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1997.

[99] "Sometimes a gift seems right and essential, but do I need to warn you that sometimes they cause you trouble? It may make the person who doesn't receive a gift angry. Or it can turn a crowd of nice little boys into beggars. So use your judgment while you give", GWA Correspondencia: Eunice V. Pike a Gordon Wasson, 17 de julio de 1953.

[100] GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 20 de mayo de 1958.

[101] GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 9 de junio de 1958.

[102] GWA Correspondencia: Herlinda Martínez a Gordon Wasson, Huautla, 31 de enero de 1959.

[103] "Whatever you send will, of course, be exceedingly welcome as coffee prices are down, the crop is not large this year, and people here do live meagerly and need money. You as a banker of course know better than we do the ill effects of unnaturally high wage and price levels and I believe some of these same dangers in here on the personal level as well as the national", GWA Correspondencia: George Cowan a Gordon Wasson, *op. cit.*

[104] *"*Thus we are sure you would not want to go too far in your generosity lest it have any detrimental effects in the long run*", ibid.*

[105] GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Herlinda Martínez, 16 de marzo de 1959.

[106] GWA Correspondencia: Herlinda Martínez a Gordon Wasson, 21 de septiembre de 1959.

[107] GWA Correspondencia: Herlinda Martínez a Gordon Wasson, 3 de junio de 1961.

[108] GWA Correspondencia: Irmgard Weitlaner a Gordon Wasson, 9 de noviembre de 1967.

[109] "I asked about María Sabina. She is still around – but I don't know if she is becoming senile (or crazy?) or if somebody is giving her malicious advice", GWA Correspondencia: Irmgard Weitlaner a Gordon Wasson, 10 de agosto de 1969.

[110] GWA Correspondencia: Herlinda Martínez a Irmgard Weitlaner (Folder I. Weitlaner), 8 de octubre de 1969.

[111] GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Irmgard Weitlaner, 25 de agosto de 1969.

[112] GWA Correspondencia: Gordon Wasson a Rosaura Carrera (Folder I. Weitlaner), 12 de septiembre de 1969.

[113] "Entonces Huautla era otra cosa…", *Excélsior,* 7 de marzo de 1970.

VII

HISTORIA DE UN FRACASO: LA MERCANTILIZACIÓN DE LA CULTURA JUVENIL EN EL FESTIVAL DE ROCK Y RUEDAS, AVÁNDARO 1971

[1] Juan Jiménez Izquierdo, *Avándaro, una leyenda,* Eridu, México, 2011, p. 14.

[2] *Ibid.*, p. 21.

[3] Sin título (Avándaro), 16mm, Agencia Notimex, 1971, Filmoteca-UNAM, 00:42.

[4] Eligio Calderón, Vicente Anaya, Carla Zenzes y José Luis Fernández*, Avándaro: ¿aliviane o movida?,* Extemporáneos, México, 1971, p. 35.

[5] Juan Jiménez Izquierdo, *op. cit.,* p. 34.

[6] *Ibid.,* p. 34.

[7] Luis González Reimann, "Ceremonia cósmica, poca música", en *Piedra Rodante*, Núm. 6, México, 30 de octubre de 1971, p. 18.

[8] Audio del Festival de Rock y Ruedas, grabado por Telesistema Mexicano, Colección de Alfredo Gurrola.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*

[11] Graciela Iturbide y Federico Rubli, *Yo estuve en Avándaro*, UNAM/ Trilce/Gobierno del Estado de México, México, 2016, p. 18.

[12] Juan Jiménez Izquierdo, *op. cit.*, p. 32.

[13] *Idem.*

[14] José Luis Pluma, "Festival de Rock y Ruedas en Avándaro o cómo estuvo la onda", en *Ídolos del Rock,* Núm. 78, México, octubre 1971, p. 30.

[15] José Agustín, *La contracultura en México*, Debolsillo, México, 2012, p. 86.

[16] Guillermo Sheridan, *Viaje al centro de mi tierra*, Almadía, Oaxaca, 2011, p. 51.

[17] Enrique Marroquín, "Dios quiere que llueva para unirnos", en *Piedra Rodante*, Núm. 6, México, 30 de octubre de 1971, p. 11.

[18] Audio del Festival de Rock y Ruedas, grabado por Telesistema Mexicano, Colección de Alfredo Gurrola.

[19] Como lo narró Justino Compeán en: "Avándaro tenía aval de Televisa y del gobierno", en *El Universal*, 11/09/2017, https://www.eluniversal.com.mx/colaboracion/mochilazo-en-el-tiempo/nacion/sociedad/avandaro-tenia-aval-de-televisa-y-del-gobierno.

[20] Audio del Festival de Rock y Ruedas, grabado por Telesistema Mexicano, Colección de Alfredo Gurrola.

[21] *Ibid.*

[22] Graciela Iturbide y Federico Rubli, *op. cit.*, p. 25.

[23] *Ibid.*, p. 27.

[24] Audio del Festival de Rock y Ruedas, grabado por Telesistema Mexicano, Colección de Alfredo Gurrola.

[25] Luis González Reimann, *op. cit.,* p. 22.

[26] Entrevista con Alfredo Gurrola, 13 de abril de 2016, Ciudad de México.

[27] Jorge Martínez Rodríguez, "Opinan profesores de la Universidad", en *Piedra Rodante,* Núm. 6, México, 30 de octubre de

1971, p. 27.

[28] Expediente Avándaro, Archivo General de la Nación, Informe del director federal de Seguridad capitán Luis de la Barreda Moreno. Asunto: ESTADO DE MÉXICO, sin fecha.

[29] Luis de Llano, *Expedientes Pop,* Planeta, México, 2016, p. 117.

[30] "Nudismo y mariguana", en *Excélsior*, 12 de septiembre de 1971, p. 1.

[31] "Detenidos y corre la sangre", en *El Sol de México*, 12 de septiembre de 1971, p. 12.

[32] "15 narcotraficantes detenidos en Avándaro", en *El Heraldo de México,* 12 de septiembre de 1971, p. 2.

[33] "Vandalismo", en *El Universal*, 13 de septiembre de 1971, p.1.

[34] "Festival de Drogas", en *El Universal*, 13 de septiembre de 1971, p. 6.

[35] *Idem.*

[36] "Orgía de la decadencia", en *El Día*, 15 de septiembre de 1971, p. 5.

[37] "Sodoma", en *La Prensa,* 18 de septiembre de 1971, p. 1.

[38] Gabriel Careaga, *Mitos y fantasías de la clase media en México*, Joaquín Mortiz, México, 1980, p. 192.

[39] Héctor Aguilar Camín y Lorenzo Meyer, *op. cit.*

[40] Enrique Alduncin Abitia, *Los valores de los mexicanos*, Tomo III: *En busca de una esencia*, Fomento Cultural Banamex/Accival, México, 1993.

[41] Ariel Rodríguez Kuri, "Sociedad y cambio cultural, 1960-2000", en Ariel Rodríguez Kuri (Coord.), *México contemporáneo, 1808-2014: La población y la sociedad*, El Colegio de México/Fundación Mapfre/ Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 235.

[42] Eduardo Turrent Díaz, "Ortiz Mena: El desarrollo estabilizador y su principal artífice", en *El Trimestre Económico*, Vol. 66, no. 262(2), México, abril-junio 1999, p. 294.

[43] Julio Scherer y Carlos Monsiváis, *Parte de guerra. Tlatelolco 1968. Documentos del general Marcelino García Barragán: los hechos y la historia*, Aguilar, México, 1999, p. 133. A pesar de que la narración popular del evento apunta a que las luces de bengala provenían del helicóptero (y así se tenía entendido para 1971, cuando se llevó a cabo el Festival de Rock y Ruedas), se ha demostrado que en realidad fueron lanzadas desde la iglesia de Santiago Tlatelolco; sin embargo, la referencia al helicóptero ha sido la más significativa en la narrativa sobre el 2 de octubre de 1968. Juncia Avilés, *La respuesta está en el aire: sobre la resignificación de los helicópteros en "El grito", México 1968",* https://coloquiocine.files.wordpress.com/2013/06/juncia-

avilecc81s.pdf.

[44] Fonograma Judith Reyes, *Mexique. Crónica mexicana*, Le Chant Du Monde, LDX 7 4421, Francia, 1971. Canciones como ésta, también son ejemplos de una corriente musical de corte folclórico, que acompañó y rindió tributo a las movilizaciones sociales de los años sesenta y setenta, y planteó una alternativa al género rockero. Se proponía "como un elemento más que confrontara las modas extranjerizantes y elitistas que poblaban los medios de comunicación masiva durante prácticamente todos los años sesenta y setenta", véase Ricardo Pérez Montfort, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, CIESAS, México, 2007, p. 83.

[45] Elena Poniatowska, *La noche de Tlatelolco*, Era, México 1971; Luis González de Alba, *Los días y los años*, Era, México, 1971; Raúl Álvarez Garín, *La estela de Tlatelolco. Una reconstrucción histórica del movimiento estudiantil del 68*, Itaca, México, 2002; Carlos Monsiváis, *El 68. La tradición de la resistencia*, Era, México, 2008; Gilberto Guevara Niebla, *1968: Largo camino a la democracia*, Cal y Arena, México, 2008; Elena Poniatowska, "Los jóvenes de hoy son los del 68", en *La Jornada*, 19 de mayo de 2012.

[46] Carlos Monsiváis, *Días de guardar*, Era, México, 2010, p. 148.

[47] Federico Arana, *Guaraches de ante azul*, María Enea, México, 2002, p. 272.

[48] Fonograma *Avándaro: Por fin… 32 años después*, Bakita Records, México, 2003.

[49] Luis de Llano, *op. cit.,* p. 113.

[50] Parménides García Saldaña, *En la ruta de la onda,* Jus, México, 2014, p. 28.

[51] Margaret Randall, *Los hippies. Expresión de una crisis*, Siglo XXI, México, 1970, p.10.

[52] Carlos Monsiváis, *op. cit.,* p. 106.

[53] *Ibid.*, p. 104.

[54] Parménides García Saldaña, *op. cit.*, p. 87.

[55] *Ibid.*, p. 86.

[56] *Idem.*

[57] Carlos Monsiváis, *op. cit.*, p. 104.

[58] *Ibid.*, p. 119.

[59] *Idem.*

[60] Raúl Eguizábal, "Publicidad y consumo", en *Telos*, Núm. 24, Madrid, 1990, p. 24.

[61] Anuncio en el periódico *Excélsior*, 17 de septiembre de 1970.

[62] Emilio García Riera, *Historia del cine mexicano*, SEP, México, 1986, pp. 247-322.

[63] Ricardo Pérez Montfort, "Cultura musical y resistencia en México, 1968-1988. La música popular y los medios de comunicación masiva", en Ignacio Sosa y Antoine Rodríguez (Eds.), *Cultura y resistencia en México*, Nostromo, México, 2013, p. 55.

[64] Álvaro Vázquez Mantecón, *El cine súper 8 en México 1970-1989*, Filmoteca-UNAM, México, 2012.

[65] Entrevista con Alfredo Gurrola, 21 de mayo de 2016, México.

[66] Revista *Ídolos del rock,* Núm. 78, México, octubre 1971, p. 9.

[67] Gabriel Sosa Plata, *Días de radio*, Tintable/Secretaría de Cultura, México, 2016, p. 122.

[68] *Idem.*

[69] Ricardo Pérez Montfort, "Cultura musical y resistencia en México, 1968-1988. La música popular y los medios de comunicación masiva", *op. cit.*, p. 219.

[70] Claudia Fernández y Andrew Paxman, *El Tigre. Emilio Azcárraga y su imperio Televisa*, Grijalbo, México, 2013, pp. 57-67.

[71] *Ibid.*, p. 129.

[72] Gabino Carrandi Ortiz, *Testimonio de la televisión mexicana*, Diana, México, 1986, p. 119.

[73] Raúl Nivón Ramírez, *Medios masivos y comunicación de la XIX Olmpiada de México, 1968*, Tesis de doctorado en historia, El Colegio de México, México, 2016, p. 129.

[74] *Ibid.*, p. 108.

[75] *Ibid.*, p. 121.

[76] Ricardo Pérez Montfort, "Cultura musical y resistencia en México, 1968-1988. La música popular y los medios de comunicación masiva", *op. cit.*, p. 56.

[77] *Idem.*

[78] Claudia Fernández y Andrew Paxman, *op. cit.*, p. 156.

[79] *Idem.*

[80] Francisco J. Martínez Medellín, *Televisa: siga la huella*, Claves Latinoamericanas, México, 1989, p. 15.

[81] *Ibid.*, p. 73.

[82] Claudia Fernández y Andrew Paxman, *op. cit.*, p. 110.

[83] Francisco J. Martínez Medellín, *op. cit.,* p. 96.

[84] Fernando García Ramírez (Coord.), *Crónica de la publicidad en México 1901-2001*, Clío, México, 2002, p. 151.

[85] Las imágenes recuperadas para este trabajo tienen defectos de origen, debido a la economía de los soportes en que fueron almacenados, por lo que resultó complicado reproducirlas en una calidad aceptable.

[86] Programa de televisión *Discotheque Orfeón A Go Gó*, 1967.

[87] *Ibid.*

[88] Fonograma Los Locos del Ritmo, *¡Rock!,* México, Maya, 1960.

[89] Fonograma Los Rebeldes del Rock, *A mí me llaman Popeye*, México, Orfeón, 1963.

[90] Martin Scorsese, *No Direction Home,* Estados Unidos, 2005.

[91] Bob Spitz, *Barefoot in Babylon. The Creation of the Woodstock Music Festival, 1969*, Plume, Nueva York, 2014, p. 42.

[92] Jason Newman, "The Untold and Deeply Stoned Story of the First U.S. Rock Festival" en *Rolling Stone*, 17 junio 2014, http://www.rollingstone.com/music/news/the-untold-and-deeply-stoned-story-of-the-first-u-s-rock-festival-20140617.

[93] *Ibid.*

[94] Marley Brant, *Join Together. Forty Years of the Rock Music Festival*, Backbeat Books, Nueva York, 2008, pp. 28-30.

[95] Paul Friedlander y Peter Miller, *Rock and Roll: A Social History*, Westview Press, Colorado, 2006, p. 197.

[96] John Robinson, "Interview with the organisers of Woodstock Festival", *The Telegraph*, 12/08/2009, http://www.telegraph.co.uk/culture/music/rockandpopfeatures/6017442/Interview-with-the-organisers-of-Woodstock-Festival.html.

[97] *Ibid.*

[98] Marley Brant, *op. cit.*, p. 63.

[99] Ahmet Ertegün en Dale Bell (Ed.), *Woodstock: An Inside Look at the Movie that Shook Up the World and Defined a Generation*, Michael Wiese Productions, Los Ángeles, 1999, pp. 39-40.

[100] "Not one of them knew that our hippie movie, *Woodstock*, would pay their salaries, keep their children in school, allow them to take their vacations, and enrich their stockholders; much less that it would finance the rebirth of the once-mighty Warner Brothers studio, revolutionizing the music business at the same time", Dale Bell en Dale Bell (Ed.), *op. cit.*, p. 3.

[101] Eric Zolov, *Rebeldes con causa*, Norma, México, 2002. pp. 229-253.

[102] El primer programa estuvo dedicado al rock y los jóvenes, el segundo a la música afroamericana, y el tercero a la planeación del Festival de Avándaro. Luis de Llano, *op. cit.*, p. 110.

[103] Claudia Fernández y Andrew Paxman, *op. cit.*, p. 201.

[104] *Idem.*

[105] Luis de Llano, *op. cit.*, pp. 102-110.

[106] "La muerte de Hank González", en *Proceso*, 12/08/2002, https://www.proceso.com.mx/244006/la-muerte-de-hank-gonzalez

[107] Eligio Calderón, *op. cit.*, p. 19.

[108] Así quedó asentado en el organigrama presentado por Eduardo López Negrete a las autoridades del gobierno del Estado de México para obtener los permisos para el Festival de Rock y Ruedas. Informe sobre el Festival de Avándaro, Tomo I, Gobierno del Estado de México, septiembre de 1971, pp. 12-13.

[109] *Ibid.* p. 15.

[110] *Idem.*

[111] Óscar Sarquiz, "Humillación, fraude con los músicos", en *Piedra Rodante,* Núm. 6, México, 30 de octubre de 1971, p. 14.

[112] Fabrizio Mejía Madrid, *Nación TV. La novela de Televisa,* Grijalbo, México, 2013, p. 74.

[113] *Idem.*

[114] Tere Vale, *Valentín Pimstein. Una vida de telenovela*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2016, p. 50.

[115] *Ibid.*, p. 47.

[116] *Ibid.*, p. 52.

[117] *Ibid.*, p. 73.

[118] Claudia Fernández y Andrew Paxman, *op. cit.*, pp. 144-145.

[119] Tere Vale, *op. cit.*, p. 53.

[120] Claudia Fernández y Andrew Paxman, *op. cit.*, p. 143.

[121] Enrique Marroquín, *op. cit.*, p. 11.

[122] Alfredo Gurrola, *Avándaro,* Súper 8, México, 1971.

[123] Parménides García Saldaña, *op. cit.*, pp. 81-82.

[124] Marcos Mendoza, "Paz, amor: cortesía de Coca-Cola", en *Piedra Rodante*, Núm. 6, México, 30 de octubre de 1971, p. 26.

[125] Luis González Reimann, *op. cit.*, p. 22.

[126] Fonograma The Rolling Stones, *Beggars Banquet*, Londres, 1968.

VIII

EL ENCUENTRO DE JARANEROS DE TLACOTALPAN: GUIONES CULTURALES Y CONSTRUCCIÓN DE NOCIONES DE HERENCIA Y REVITALIZACIÓN CULTURAL, IDENTIDADES Y RESISTENCIA

[1] Mi interés en el Encuentro de Jaraneros de Tlacotalpan surgió tras la primera vez que estuve en el mismo en 2009. Para este trabajo utilizo información recogida durante 2010 y 2011, con un seguimiento posterior en los años 2013, 2015 y 2016.Ver Raquel Paraíso, "Re-Contextualizing Traditions and the Construction of Social Identities through Music and Dance: a Fandango in Huetamo, Michoacán", en K. Meira Goldberg y Antoni Pizà (Eds.), *The Global Reach of the Fandango in Music, Song and Dance: Spaniards, Indians, Africans and Gypsies*, Cambridge Scholars Publishing, New Castle, 2016, pp. 396-416.

[2] Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Nueva York, 1977, p. 115.

[3] Ver Francisco Alba y Joseph E. Potter, "Population and Development in Mexico since 1940: An Interpretation", en *Population and Development Review*, Vol. 12, Núm. 1, Population Council, Nueva York, marzo 1986, pp. 47–75; Roderic Ai Camp, "The Time of the Technocrats and Deconstruction of the Revolution", en Michael C. Meyer y William H. Beezley (Eds.), *The Oxford History of Mexico*, Oxford University Press, Nueva York, 2000, pp. 610–636; Lucina Jiménez y Enrique Florescano, "Las instituciones culturales: logros y desafíos", en Francisco Toledo, Enrique Florescano y José Woldenberg (Coords.), *Cultura mexicana: revisión y prospectiva*, Taurus, Mexico, 2008, pp. 81-113; y Ricardo Pérez Montfort (Coord.), *México contemporáneo, 1808-2014,* Vol. IV: *La cultura*, El Colegio de México/ Fundación Mapfre/Fondo de Cultura Económica, México, 2015.

[4] Para un excelente estudio de tales festivales y el trabajo de control ejercido por los gobiernos posrevolucionarios a través de la SEP, ver Liliana Toledo Guzmán, *El programa de música de las Misiones Culturales: su inscripción en las políticas integracionistas posrevolucionarias y en la construcción del nacionalismo musical mexicano (1921-1932)*, Tesis de maestría en historia, El Colegio de Morelos, Cuernavaca, 2017; en particular pp. 30-32; 74-80; y 179-182.

[5] Ver Álvaro Alcántara López, "Prácticas musicales para consumo global o cuando las músicas tradicionales se convirtieron en *world music*", en este mismo volumen.

[6] Lucina Jiménez y Enrique Florescano, *op. cit.* pp. 81-113. Ricardo

Pérez Montfort hace un magnífico estudio de tal dependencia en el volumen que coordina, en especial, ver "Introducción. Las claves: dos siglos de cultura mexicana, 1810-2010" y "Auge y crisis del nacionalismo cultural mexicano, 1930-1960", en Ricardo Pérez Montfort (Coord.), *op. cit.*, pp. 158-159.

[7] Al igual que en otros países de América Latina, la estructura institucional en torno a las políticas culturales en México se concretó en la década de 1960 con la creación de la Subsecretaría de Cultura. Siguiendo los modelos franceses, esta institución organizó actividades culturales en tres áreas: rescate y conservación del patrimonio cultural, promoción de las artes y difusión cultural. Conaculta fue creada en 1988 como parte del espíritu de modernización promovido por el presidente Carlos Salinas de Gortari. Dicha institución abarcó diversas instituciones que poco tenían en común: instituciones independientes como el Instituto Nacional de Antropología y el Instituto Nacional de Bellas Artes, organizaciones como el Centro de Capacitación Cinematográfica, el Canal 22 de televisión y Radio Educación. También incluyó unidades administrativas como la Dirección General de Culturas Populares, la Dirección General de Publicaciones, el Centro Cultural Helénico, la Red Nacional de Bibliotecas, el Festival Internacional Cervantino, el Sistema Nacional de Fomento Musical, el Centro Nacional de las Artes y Coordinación Nacional de Descentralización. El objetivo fue revisar el trabajo que estas instituciones estaban haciendo con el fin de fortalecer la promoción de la cultura. Los resultados fueron desiguales, siempre a merced de las agendas particulares de quienes trabajaban en las muchas divisiones de la institución. Lucina Jiménez y Enrique Florescano, *op. cit.*, p. 87.

[8] Según dicho autor, las políticas culturales de Echeverría se construyeron alrededor de lo folclórico y lo popular, es decir, la revitalización de la artesanía, la ropa típica y las músicas folclóricas, herramientas recurrentes dentro de los discursos nacionalistas de corte tradicional-populista o nacionalismos folclorizantes. Ricardo Pérez Montfort, "Testimonios del son jarocho y del fandango: apuntes y reflexiones sobre el resurgimiento de una tradición regional hacia finales del siglo XX", en *Antropología,* Núm. 66, INAH, México, 2002, p. 94; Ricardo Pérez Montfort, "Auge y crisis del nacionalismo cultural mexicano, 1930-1960", *op. cit.*, p. 237.

[9] Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Paidós, Buenos Aires, 1989, p. 207 y p. 245

[10] Las colecciones de grabaciones de campo del INAH y del INI (Instituto Nacional Indigenista, actualmente Comisión Nacional para

el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) jugaron un papel fundamental en el proceso de definición de las tradiciones musicales en México durante la década de 1970.

[11] Radio Educación continúa emitiendo en directo el Encuentro de Jaraneros de Tlacotalpan así como el Festival de la Huasteca, entre otros.

[12] Ricardo Pérez Montfort, "Auge y crisis del nacionalismo cultural mexicano, 1930-1960", *op. cit.*, p. 250

[13] *Ibid.*, p. 254–255

[14] Ver más en Bernardo García Díaz y Horacio Guadarrama Olivera, *Breve historia del Instituto Veracruzano de la Cultura,* Tomo I: *Los primeros XV años,* Gobierno del Estado de Veracruz/Instituto Veracruzano de la Cultura, Veracruz, 2012, p. 17–26

[15] Por ejemplo, el Departamento de Música Tradicional, fundado por el Ivec a fines de la década de los ochenta y dirigido por Gilberto Gutiérrez, o la Unidad Regional Acayucan de Culturas Populares establecida en 1978. Ver más en Bernardo García Díaz, *Tlacotalpan y el renacimiento del son jarocho en Sotavento,* Universidad Veracruzana, Xalapa, 2016, p. 78.

[16] Un caso bien conocido es el de los sones de artesa de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, un subgénero del son mexicano que se perdió a mediados del siglo XX y fue reconstruido en la década de 1990 como símbolo de negritud.

[17] Michelle Duffy, "Performing Identity Within a Multicultural Framework", en *Social & Cultural Geography*, Vol. 6, Núm. 5, Taylor & Francis, 2005, p. 677.

[18] Ver Ana M. López, "On Rhythms and Borders", en Celeste Fraser Delgado y José Esteban Muñoz (Eds.), *Everynight Life: Culture and Dance in Latin/o America*, Duke University Press, Durham, 1997, p. 312; y Zoila S. Mendoza, "Defining Folklore: Mestizo and Indigenous Identities on the Move", en *Bulletin of Latin American Research,* Vol. 17, Núm. 2, Society for Latin American Studies, mayo 1998, p. 165.

[19] Sones huastecos, sones de Tierra Caliente de Guerrero y Michoacán, y de Tixtla (Guerrero), entre otros, están experimentando el mismo tipo de resurgimiento

[20] Tamara E. Livingston, "Music Revivals: Towards a General Theory", en *Ethnomusicology*, Vol. 43, Núm. 1, Society for Ethnomusicology, 1999, p. 68.

[21] La noción de sistema musical la tomo de Rosenberg y me parece muy apropiada ya que no sólo se refiere a un sistema musical y elementos intrínsecamente musicales, sino al conjunto de elementos y circunstancias contextuales que le dan vida y resignifican

constantemente. Rosenberg define un sistema musical como "un conjunto de añadidos contextuales como repertorio compartido, instrumentación y estilos de ejecución percibidos como históricos y culturalmente unidos por factores tales como clase, etnicidad, raza, religión, comercio y arte. Neil V. Rosenberg (Ed.), *Transforming Traditions: Folk Music Revivals Examined*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago, 1993, p. 177.

[22] Tamara E. Livingston, *op. cit.*, p. 66.

[23] Aunque el término pueda ser polémico (otros lo llaman movimiento sonero o fandanguero), el movimiento jaranero es un concepto aglutinador que hace referencia a las personas y al proceso que puso en marcha la revitalización y reivindicación del son jarocho como música tradicional comunitaria.

[24] Ver más acerca de la construcción de valores y producción de herencias culturales en Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "Theorizing Heritage", en *Ethnomusicology*, Vol. 39, Núm. 3, Society for Ethnomusicology, 1995, pp. 370-372.

[25] Ver Raquel Paraíso, "Florear la tarima: un espacio para la poesía, la música y el baile en prácticas resignificadas de son jarocho", en *Revista de Literaturas Populares*, Año XV, Núm. 2, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México, pp. 402-438.

[26] En particular me refiero a Tierra Caliente, la Huasteca y el Sotavento.

[27] Es decir, "un tipo especial de práctica artística en la que no hay distinción entre artistas-audiencia sino participantes reales o potenciales que desempeñan distintas funciones". Thomas Turino, *Music as Social Life: The Politics of Participation*, University of Chicago Press, Chicago, 2008, p. 26.

[28] Jessica Gottfried Hesketh, "El fandango veracruzano: performance escénico y festivo", ponencia presentada en el XXVIII Congreso Internacional de la Latin American Studies Association (LASA), Río de Janeiro, junio 2009.

[29] Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1984, p. 170.

[30] A través del apoyo de los programas de desarrollo culturales regionales de Conaculta y Fonca, por ejemplo, cada año salen convocatorias para apoyar diversos proyectos tales como festivales, centros culturales, talleres, producciones discográficas, etcétera. Asimismo, instituciones como el Ivec, con el respaldo de Conaculta a través de la Dirección de Culturas Populares, están llevando a cabo diferentes proyectos de rescate y documentación de tradiciones

culturales como parte de un programa de salvaguarda de patrimonio cultural.

[31] Entrevista con Arturo Barradas, 19 de mayo de 2011, San Jerónimo, Veracruz.

[32] Entrevista con Álvaro Alcántara López, 27 de octubre de 2010, Ciudad de México.

[33] Ver detalles de cómo comenzó ese primer concurso en Humberto Aguirre Tinoco, "Reflexiones sobre el Encuentro de Jaraneros", en *La manta y la raya*, Época I, Núm. 0, Tepoztlán, octubre 2015, pp. 15-20.

[34] Con base en Tlacotalpan y fundado en 1989, el grupo Siquisirí ha sido uno de los grupos emblemáticos en el ámbito de la música jarocha de los últimos treinta años. Dos de sus miembros fundadores, el contrabajista Rafael Figueroa Alavés y el decimista y requintista Diego López Vergara, han ayudado a coordinar el Encuentro de Jaraneros desde 1990.

[35] Ricardo Pérez Montfort, *Tlacotalpan, la Virgen de la Candelaria y los sones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, pp. 33, 44 y pp. 150-152. Las referencias que da este autor sobre la cabalgata o el paseo en barca de la Virgen son parte de un relato más amplio, sentido y poético de los encuentros de Tlacotalpan en la década de los años ochenta. En este recuento que dicho autor escribió tras asistir al festejo durante seis años cosecutivos (1981 a 1987, particularmente 1983 y 1984), nos deja sospechar el aire más íntimo de los primeros encuentros, le da voz a músicos locales del momento y nos deja ver el alma del encuentro en esos años en que todavía era manejable, lo suficientemente pequeño para ser nombrado, literalmente, encuentro.

[36] Si bien esto fue cierto al principio, con el tiempo se fue produciendo un deterioro de aquel cometido y se fue cerrando el espacio para estos viejos jaraneros.

[37] Arcadio Hidalgo (1893-1985) es reconocido como uno de los mejores versadores de la región. Tocó con el grupo Mono Blanco a fines de los años setenta y participó en las numerosas giras que el grupo realizó en México en esos años. Este grupo fue fundado en 1977 con la idea de reivindicar el son jarocho como género festivo y comunitario de la región del Sotavento, se alimentó de la energía de jóvenes jaraneros con una visión nueva del son jarocho y del conocimiento, sabiduría y talento de Hidalgo para cantar, componer, improvisar y tocar su jarana. Fue uno de los primeros "jaraneros viejos" que inspiraron a que jóvenes músicos exploraran la tradición musical jarocha, su herencia cultural. Ver más acerca de Mono Blanco y Arcadio Hidalgo en Caterina Camastra, "También cultivo una flor.

Don Arcadio Hidalgo: semblanza de un trovador jarocho", en *La palabra y el hombre*, Núm. 133, Universidad Veracruzana, enero-marzo 2005, pp. 37-59, y Juan Pascoe, *La mona*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003.

[38] Ver Arturo Warman, *Sones de Veracruz*, CD 06, *Testimonio Musical de México*, INAH/Ediciones Pentagrama, 10ª ed., 2002 (1969), México. Entre los sones recopilados en esta grabación fue particularmente importante el significado que cobró "El fandanguito", interpretado por Antonio García León con la versada de Arcadio Hidalgo.

[39] Ver más al respecto en Rafael Figueroa Hernández, *Son Jarocho: Guía histórico-musical*, Conaculta/Fonca, Xalapa, 2007, pp. 87-90.

[40] Ver más al respecto en Olga Nájera-Ramírez, "Staging Authenticity: Theorizing the Development of Mexican Folklórico Dance", en Olga Nájera-Ramírez, Norma E. Cantú y Brenda M. Romero (Eds.), *Dancing Across Borders: Danzas y Bailes Mexicanos*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago, 2009, pp. 277-292; y Sydney Hutchinson, "The Ballet Folklórico de México and the Construction of the Mexican Nation through Dance", en Olga Nájera-Ramírez, Norma E. Cantú y Brenda M. Romero (Eds.), *op. cit.*, pp. 206-225.

[41] Ver más en Ricardo Pérez Montfort, *El fandango y sus cultivadores. Ensayos y testimonios,* Editorial Académica Española, Saarbrücken, 2015, pp. 25-40.

[42] Álvaro Alcántara López en Antonio Castro García y Ana Zarina Palafox (Productores), *Tlacotalpan, 30 años de Encuentro: Recuento de reflexiones*, Tierra: Tiempo y Contratiempo, Mexico, 2008, DVD.

[43] Ver *Ibid.*; Arturo Barradas, "El movimiento del son jarocho", en *Soneros del Tesechoacán* (blog), 16/11/2010, http://sonerosdeltesechoacan.blogspot.mx/2010/11/el-movimiento-del-son-jarocho_16.html; y Ricardo Pérez Montfort, "Testimonios del son jarocho y del fandango: apuntes y reflexiones sobre el resurgimiento de una tradición regional hacia finales del siglo XX", *op. cit.*, pp. 81-95.

[44] Ricardo Pérez Montfort, *El fandango y sus cultivadores. Ensayos y testimonios, op. cit.*, p. 166.

[45] Arturo Barradas, *op. cit.*

[46] Alfredo Delgado, por ejemplo, señala que en 1995 había setenta grupos registrados, de los cuales más de la mitad habían recibido apoyo de Culturas Populares. Bernardo García Díaz, *op. cit.*, pp. 76-81.

[47] En 2003 se llegaron a formar 250 grupos jaraneros, unos veinte encuentros de soneros anuales, decenas de grabaciones en discos y casetes, numerosos talleres de zapateado y jarana y cientos de fandangos en más de cincuenta municipios. Alfredo Delgado en Bernardo García Díaz, *op. cit.*, p. 83.

[48] Entrevista con Andrés Moreno Nájera, San Andrés Tuxtla, Veracruz, 3 de mayo de 2011.

[49] Entrevista con Álvaro Alcántara López, *op. cit.*.

[50] Ricardo Pérez Montfort, *Tlacotalpan, la Virgen de la Candelaria y los sones*, *op. cit.*, p. 33.

[51] *Ibid.* p. 54.

[52] Álvaro Alcántara López en Antonio Castro García y Ana Zarina Palafox (Productores), *op. cit.*

[53] Los grupos de niños que dirigieron los talleres en 2017 fueron Jardín Kojima de Otatitlán, Raíces de San Andrés, el taller de niños soneros de Chacaltianguis, Casa de Cultura de Lerdo, Casa de Cultura de Tlacotalpan y el taller de son Los Papalotes.

[54] La organización no hace una selección previa de los grupos que tocan en el escenario: cualquiera que se inscriba puede tocar, algo que cabe dentro de la idea original del evento como encuentro de músicos que se reúnen para tocar música, aprender y enseñar, compartir, una idea de tradición musical integradora e inclusiva.

[55] Entrevista con Kevin Leyva Trujano, 17 de mayo de 2011, Tuxtepec, Oaxaca.

[56] Estandarización de afinaciones de los instrumentos, limitación y estandarización de repertorio, estilos de canto, baile y ejecución instrumental, entre otros.

[57] Ver por ejemplo Andrés Moreno Nájera, "El fandango en la región de los Tuxtla", en *El Fandango Jarocho: Un Mundo de Vida* (blog), 17/07/2009, https://mundodevida.wordpress.com/category/ponencias/page/9/.

[58] Ver la compilación de ensayos de Flores Mercado y Nava sobre la utilización de músicas tradicionales (pirekua, danza de parachicos, danza de los viejitos) en varios festivales y procesos de patrimonialización cultural en México a través de los que se crea un mercado turístico donde se vende un patrimonio cultural inmaterial predeterminado. Georgina Flores Mercado y E. Fernando Nava L. (Comps.), *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México*, UNAM-IIS, México, 2016; en concreto, ver el excelente estudio de Federico Gerardo Zúñiga Bravo, "Culturas musicales e industrias culutrales en el desarrollo turístico del Totonacapan veracruzano", pp. 243-269 de la misma obra; y el trabajo de Heller-Tinoco sobre la Danza de viejitos (Jarácuaro, Michoacán) y la Noche de Muertos (Janitzio, Michoacán) como reclamos turísticos que venden, entre otras cosas, una construcción de "lo indígena" como "diferente" y objetos y construcciones culturales bajo el eslogan de la autenticidad y lo real. Ruth Hellier-Tinoco*, Embodying Mexico: Tourism, Nationalism &*

Performance, Oxford University Press, Nueva York, 2011.

[59] David Harvey, *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*, Akal, Madrid, 2007, p. 428.

[60] Ver más en Georgina Flores Mercado y Fernando Nava, "Introducción", en Georgina Flores Mercado y E. Fernando Nava L. (Comps.), *op. cit.*, pp. 20-23.

[61] La raíz indígena del son jarocho ha permanecido en segundo plano mientras que la herencia africana se ha mantenido en el centro del discurso desde los inicios del proceso de revitalización de la tradición musical.

[62] Gilberto Gutiérrez, "La tradición en el tercer milenio", en *El Fandango Jarocho: Un Mundo de Vida* (blog), 21/09/2009, https://mundodevida.wordpress.com/2009/09/21/la-tradicion-en-el-tercer-milenio/

[63] Timothy Rice, "Reflections on Music and Identity in *Ethnomusicology*", en *Muzikologija/Musicology*, Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrado, 2007, p. 25.

[64] Jeannette Mageo, "Myth, Cultural Identity, and Ethnopolitics: Samoa and the Tongan 'Empire' ", en *Journal of Anthropological Research*, Vol. 58, Núm. 4, University of New Mexico, Albuquerque, 2002, p. 493; y Thomas Turino, *op. cit.*, p. 95.

[65] Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1984, p. 170.

[66] Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Nueva York, 1983.

[67] Steven M. Schnell, "Creating Narratives of Place and Identity in 'Little Sweden, U.S.A.' ", en *Geographical Review,* Vol. 93, Núm. 1, American Geographical Society, Nueva York, 2003, p. 9.

[68] John R. Gillis (Ed.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1994, p. 3.

[69] Richard Handler y Jocelyn Linnekin, "Tradition, Genuine or Spurious", en *Journal of American Folklore*, Vol. 97, Núm. 385, Bloomington, 1984, p. 274.

[70] Ver Ana Paula de Teresa y Ricardo Pérez Montfort, Introducción "De la cultura mercantil a la mercantilización de la cultura", en este mismo volumen.

[71] Ricardo Pérez Montfort, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, CIESAS, México, 2007, p. 177.

[72] Intérpretes, audiencias, promotores, comunidades, políticas culturales, entre otros.

[73] Desde la forma de vestir de las mujeres con faldas y fondos y blusas bordadas a la forma de bailar sobre una pequeña tarima que se coloca en el escenario para la bailarina del grupo. A nivel musical se han estandarizado la afinación de los instrumentos, la ejecución de sones en Do y Sol principalmente, así como determinadas formas de cantar, entre otros aspectos.

[74] Thomas Turino, *op. cit.*, p. 35, y "Structure, Context, and Strategy in Musical Ethnography" en *Ethnomusicology*, Vol. 34, Núm. 3, Society for Ethnomusicology, 1990, p. 405.

IX

PRÁCTICAS MUSICALES PARA CONSUMO GLOBAL, O CUANDO LAS MÚSICAS TRADICIONALES SE CONVIRTIERON EN *WORLD MUSIC*

[1] La citada pieza puede escucharse en la siguiente liga de internet, con el título de "The Beatles, Within You Without You", https://youtu.be/q2dMSfmUJec.

[2] La participación de Ravi Shankar en dicho festival y las reacciones del público a su presentación pueden revisarse en la siguiente liga de internet, con el título de "Ravi Shankar at Monterey Pop (june 1967)", https://youtu.be/lk60ObnbIOk.

[3] En este texto utilizo como sinónimos los términos "world music" y "música del mundo".

[4] Su trayectoria incluye además de giras artísticas por todo el mundo, la composición de sinfonías para sitar y orquesta sinfónica, así como la colaboración con músicos tan prestigiosos como Philip Glass, Paco de Lucía, Yehudi Menuhin, Jean-Pierre Rampal o Hozan Yamamoto. A lo largo de su fructífera y longeva carrera Ravi Shankar obtuvo decenas de reconocimientos artísticos y varios premios Grammy. Entre éstos destacan el Grammy al album del año (1972) y el Grammy al mejor disco de *world music* (2001). Ravi Shankar falleció a los 92 años, el 11 de diciembre de 2012.

[5] Aquí hago eco de lo que el historiador Emmanuel Le Roy Ladurie denominó "acontecimiento generador", en relación con aquellos hechos sociales que resultan importantes para el análisis histórico no sólo por lo que revelan, sino por el contexto social y entorno cultural en que sucedieron. Véase Peter Burke, "Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración", en Peter Burke (Ed.), *Formas de hacer historia*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 288-289.

[6] Claudio Lomnitz, "La decadencia en los tiempos de la globalización", en Néstor García Canclini (Coord.), *De lo local a lo*

global. Perspectivas desde la antropología, UAM-Iztapalapa, México, 1997, pp. 89-101; Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento",* Fondo de Cultura Económica, México, 2009; Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad de la era global*, Katz, Buenos Aires, 2006.

[7] Formalmente, los indios o hindúes obtuvieron su independencia del imperio británico en 1947.

[8] Más allá de las motivaciones personales o profesionales que hayan propiciado este tipo de colaboraciones me interesa reflexionar sobre las implicaciones latentes que estas fusiones musicales han tenido en la vida sociocultural contemporánea, y en específico, en los usos sociales contemporáneos de las músicas tradicionales.

[9] Es decir, toda aquella música "no comercial", la cual debe entenderse como aquella que no ha logrado ser valorada positivamente por los grandes corporativos que tienen el control de los medios de comunicación. Aunque de manera complementaria, sean estos mismos corporativos quienes con cierta regularidad creen festivales de música para agrupaciones y artistas alternativos, a manera de poner a prueba su capacidad para comercializar(se), para ser una mercancía *con valor* en la industria del entretenimiento.

[10] Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1999.

[11] *Ibid.*

[12] No habrá que perder de vista que el fenómeno al que aludimos se encuentra inscrito en un marco temporal que abarca de fines de la década de los años setenta a inicios de los años de la década de los noventa del siglo pasado. Se trata de un mundo sin internet, redes sociales, teléfonos inteligentes o conexiones inalámbricas. Las posibilidades de tener acceso a las músicas del mundo incluían radios culturales, la asistencia a conciertos, la compra de fonogramas y, más tardíamente, la compra y venta de videos en formato VHS y Beta de conciertos grabados en vivo o videoclips.

[13] En otra escala y desde otros supuestos ideológicos y políticos, se experimentaron fenómenos cercanos a los descritos al momento de construcción de los procesos identitarios nacionales. Véase Ricardo Pérez Montfort, "Un nacionalismo sin nación aparente. La fabricación de lo 'típico' mexicano, 1920-1950", en *Política y Cultura*, Núm. 12, UAM, México, 1999, pp. 177-193; y Ricardo Pérez Montfort, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos,* CIESAS, México, 2007.

[14] Álvaro Alcántara, "Culturas musicales en transición. De la arcadia bucólica al espacio global y vuelta pa'trás… pero más mejor",

en Fernando Híjar (Coord.), *Cunas, ramas y encuentros sonoros. Doce ensayos sobre el patrimonio musical de México*, Conaculta/Dirección General de Culturas Populares, México, 2009, pp. 237-249.

[15] Jaddiel Díaz Frene, "A las palabras ya no se las lleva el viento: apuntes para una historia cultural del fonógrafo en México (1876-1924)", en *Historia Mexicana*, Vol. 66, Núm. 1 (261), El Colegio de México, julio-septiembre 2016, pp. 257-298.

[16] Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 325, citado en Jaddiel Díaz Frene, *op. cit.*, p. 259.

[17] Se puede consultar su acervo y grabaciones en la página de internet http://www.chantdumonde.com/.

[18] En la página de internet del Womad se anota lo siguiente: "The festival is the brainchild of internationally renowned musician Peter Gabriel: 'Pure enthusiasm for music from around the world led us to the idea of Womad in 1980 and thus to the first Womad Festival in 1982. The festivals have always been wonderful and unique occasions and have succeeded in introducing an international audience to many talented artists. [...] Equally important, the festivals have also allowed many different audiences to gain an insight into cultures other than their own through the enjoyment of music. Music is a universal language –it draws people together and proves, as well as anything, the stupidity of racism." http://womad.org/peter-gabriel-womad/.

[19] Una muy interesante y provechosa propuesta para el estudio del racismo puede encontrarse en Eugenia Iturriaga, *Las élites de la ciudad blanca. Discursos racistas sobre la otredad*, UNAM, Mérida, 2016 (especialmente cap. I, pp. 39-105).

[20] Me refiero a las décadas de los años ochenta y noventa del siglo XX.

[21] Georgina Flores y E. Fernando Nava L. (Comps.), *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México*, UNAM-IIS, México, 2016.

[22] Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, CIESAS, México, 1994.

[23] Muchos de estos registros se pueden encontrar en la serie "Testimonio Musical de México" editada por el INAH desde la década de los años setenta.

[24] Para una interesante crítica de la visión objetual de la música y del fetiche de la grabación fonográfica, véase Gonzalo Camacho, "Las culturas musicales de México: un patrimonio germinal", en Fernando Híjar (Coord.), *op. cit.*, pp. 25-38.

[25] En lo sucesivo "DGCP".

[26] Algunos de estos encuentros culturales incluso fueron grabados. La Fonoteca Nacional, la del INAH y del CDI cuentan con muchos de estos materiales.

[27] Marina Anguiano, *Las culturas indígenas vistas por sus propios creadores*, UPN/Miguel Ángel Porrúa, México, 2003.

[28] El Sotavento jarocho, la Huasteca, la Mixteca, la Tierra caliente, el Istmo de Tehuantepec, la región Yoreme —en los estados de Sinaloa, Sonora y Chihuahua— o la península de Yucatán fueron de las regiones más favorecidas por los presupuestos gubernamentales.

[29] "Nuestra diversidad creativa", Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, UNESCO, http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105586sb.pdf.

[30] Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, UNESCO, http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf.

II Parte

I

EL ECOTURISMO COMO ESTRATEGIA DE DESARROLLO RURAL EN LA REGIÓN CHINANTECA DE OAXACA. TRES ESTUDIOS DE CASO EN EL MUNICIPIO DE VALLE NACIONAL

[1] Dirección de Desarrollo Rural, "El desarrollo rural sostenible en el marco de una nueva lectura de la ruralidad", IICA, 1999, p. 28, http://www.chorlavi.cl/php/doc/documentos/ruralidad.PDF; Edelmira Pérez, "Hacia una nueva visión de lo rural", en Norma Giarracca (Comp.), *¿Una nueva ruralidad en América Latina?,* CLACSO, Buenos Aires, 2001, pp. 17-29, http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100929011414/2perez.pdf.

[2] James O'Connor, *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*, Siglo XXI, México, 2001.

[3] El término capital natural se refiere al *stock* de componentes y procesos naturales que genera una serie de flujos de bienes (recursos naturales) y servicios (servicios ambientales) que, de forma autónoma o en combinación con otros tipos de capital, son útiles para incrementar el bienestar humano. Robert Costanza y Herman E. Daly, "Natural Capital and Sustainable Development", en *Conservation Biology*, Vol. 6, Núm. 1, Society for Conservation Biology, Washington, marzo 1992, pp. 37-46; Costanza *et. al.*, "The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital", en *Nature*, Núm. 387, 1997,

pp. 253-260.

[4] Kirk Hamilton, "Expanding the Measure of Wealth: Views from the World Bank", en Adam French, Roger Hansell, Ana Isla y Shirley Thompson (Eds.), reporte del seminario del 23 de abril de 1999: *Natural Capital: Views from Many Perspectives*. El capital humano se desprende del concepto de *Homus economicus* de la escuela neoclásica. En éste se reconocen las capacidades adquiridas por los trabajadores a lo largo de su proceso de formación. Los hombres se distinguen entre sí a través de las diferencias de productividad con las cuales realizan tareas similares. En esta teoría subyace la idea de que los distintos niveles de calificación de los trabajadores responden a sus capacidades innatas y a las diferentes inversiones que realizan para adquirirlas. Su definición debe cubrir la educación, el aprendizaje por la práctica, los servicios sociales, la salud y la nutrición. Para la definición de este concepto ver: Nehru, Swanson y Dubey, "A New Database on Human Capital Stock in Developing and Industrial Countries: Sources, Methodology and Results", en *Journal of Developments Economics*, Vol. 46, Núm. 2, abril 1995, pp. 379-401.

[5] Comisión Nacional Forestal, *Servicios Ambientales y Cambio Climático*, México, 2011.

[6] Martin Lundsteen, Ubaldo Martínez Veiga, Jaime Palomera (Coords.), *Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE)*, Tarragona, septiembre 2014.

[7] Noel Castree, "Neoliberalising Nature: The Logics of Deregulation and Reregulation", en *Environment and Planning A: Economy and Space*, Vol. 40, Núm. 1, Sage Pubications, enero 2008, pp 131-152.

[8] *Ibid.*, pp. 153-173.

[9] Robert Fletcher y Jan Breitling, "Market Mechanism or Subsidy in Disguise? Governing Payment for Environmental Services in Costa Rica", en *Geoforum*, Vol. 43, Núm. 3, mayo 2012.

[10] Según la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp), en México se han decretado 182 áreas naturales de carácter federal que representan 90 millones 839 mil 521.55 hectáreas y apoya 388 Áreas Destinadas Voluntariamente a la Conservación, con una superficie de 417 mil 562.27 hectáreas. La gestión de dichas áreas se basa en arreglos público-privados financiados por aportes que realizan importantes empresas nacionales e internacionales como Ford Motor Company, Televisión Azteca, Cinépolis, Merrill Lynch, Casa Cuervo y Coca-Cola (Femsa), entre otras, lo que muestra la integración del capital financiero y la conservación en el país. Ver: Conanp, Áreas protegidas decretadas, http://www.conanp.gob.mx/que_hacemos/.

[11] Los esquemas de pago por servicios ambientales se iniciaron en México antes del 2000, con pequeños proyectos localizados en los estados de Oaxaca y Chiapas. Sin embargo, no fue sino hasta el sexenio de Vicente Fox cuando se ejecutó un programa federal a escala nacional. Los incentivos económicos para evitar la deforestación se plantearon como alternativas a las políticas basadas en la regulación directa de las actividades forestales, en los subsidios a la silvicultura sustentable y en el combate a la tala y el comercio ilegal de madera. Así mismo, se consideraron como una oportunidad para generar ingresos para las poblaciones asentadas en áreas marginales sin limitar el cambio de uso de suelo. La primera fase del proyecto se inició en 2003, con el esquema pago por servicios ambientales hidrológicos. La segunda fase, conocida como "Programa captura de carbono y los derivados de la biodiversidad para fomentar el establecimiento y mejoramiento de sistemas agroforestales" se desarrolló en 2004. Ambos programas estuvieron administrados por la Comisión Nacional Forestal (Conafor). En realidad, es más un subsidio que un mercado debido a que el Estado, con fondos públicos y pagos fijos, es el único comprador de los servicios ambientales. Ver: Leticia Durand, "¿Todos ganan? Neoliberalismo, naturaleza y conservación en México", en *Sociológica*, Vol. 29, Núm. 82, UAM-Azcapotzalco, México, mayo-agosto 2014, pp. 183-223.

[12] Juan Nogué i Font, "El retorno al lugar. La creación de identidades territoriales", en *Claves de razón práctica*, Núm. 92, Progresa, Madrid, 1999, pp. 9-11.

[13] "Estrategia Nacional para un Desarrollo Sustentable del Turismo y la Recreación en Áreas Protegidas de México, 2007-2012", Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas/Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, México, 2007.

[14] Leticia Durand, *op. cit.*, p. 200.

[15] Naína Pierri, "Historia del concepto de desarrollo sustentable", en Guillermo Foladori y Naína Pierri (Coords.) *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*, Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados LIX Legislatura, México, 2005.

[16] *Ibid.*

[17] "Nuestro futuro común", Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, ONU, 1987, p. 25.

[18] Naína Pierri, *op. cit.*

[19] ONU, Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, 1992, http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/agenda21/riodeclaration.htm

[20] ONU, Agenda 21, 1992, http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/agenda21/agenda21sptoc.htm.

[21] Gustavo López Pardo y Bertha Palomino Villavicencio, "Políticas públicas y ecoturismo en comunidades indígenas de México" en *Teoría y Praxis*, Año 4, Núm. 5, Universidad de Quintana Roo, Cozumel, 2008, pp. 33-50.

[22] ONU, Agenda 21, 1992, *op. cit.*

[23] Ana Paula de Teresa y Claudio Basabe, *De la geopolítica global a la política territorial. La mercantilización de la tierra en Valle Nacional Oaxaca* (manuscrito en dictamen), 2017.

[24] Gustavo López Pardo y Bertha Palomino Villavicencio, *op. cit.*

[25] Ana Paula de Teresa y Claudio Basabe, *op. cit.*

[26] Entrevista realizada a Rodolfo Inocente Isidro, presidente del Comisariado Ejidal de Cerro Marín y encargado del Balneario Monte Flor, en Cerro Marín el 28 de julio de 2017.

[27] Padrón e Historial de Núcleos Agrarios, PHINA, Ejido de Cerro Marín, Valle Nacional, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano, https://phina.ran.gob.mx/buscarNucleoAgrario.php.

[28] Inegi, Censo de Población y Vivienda, 2010.

[29] Entrevista realizada a Fernando Avendaño Pérez, presidente del Comité del Centro Ecoturístico La Puerta de la Chinantla en San Mateo Yetla el 28 de julio de 2017.

[30] Padrón e Historial de Núcleos Agrarios, PHINA, Bienes Comunales de San Mateo Yetla, Valle Nacional, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano, https://phina.ran.gob.mx/buscarNucleoAgrario.php.

[31] Inegi, Censo de Población y Vivienda, *op. cit.*

[32] CDI-Tuxtepec, Apoyos para ecoturismo, Documento interno, 2017.

[33] Padrón e Historial de Núcleos Agrarios, PHINA, Ejido de Cerro Armadillo, Valle Nacional, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano, https://phina.ran.gob.mx/buscarNucleoAgrario.php.

[34] Fernando Pineda Morales, *Productores rurales del café en el municipio de Valle Nacional, Oaxaca. Repercusiones socioeconómicas de la crisis cafetalera en el periodo 1989-1994*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM-Iztapalapa, 1998.

[35] Inegi, Censo de Población y Vivienda, *op. cit.*

[36] Entrevista de Tania Serrano Candela con Ismael Manuel Antonio, 26 de mayo de 2004, en Tania Serrano y Ana Paula de Teresa, "Cronología de Valle Nacional", Reporte de investigación del Proyecto "Fronteras interiores: desarrollo regional y resistencia en la cuenca del Papaloapan, Valle Nacional-Tuxtepec (1930-2015)",

Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa, 2005

[37] Entrevista realizada a don Raúl Manuel Antonio, expresidente del Comité del Centro Ecoturístico El Corazón de la Chinantla de Rancho Grande y expresidente del Comité de la Ruta de la Chinantla en Rancho Grande el 27 de julio de 2017.

[38] *Ibid.*

[39] Entrevista realizada a don Vicente Gregorio Castro, expresidente del Comité del Centro Ecoturístico Balneario Monte Flor y propietario del parador turístico Doña Leo en Cerro Marín el 30 de julio de 2017.

[40] *Ibid.*

[41] Entrevista realizada a Fernando Avendaño Pérez, *op. cit.*

[42] CDI-Tuxtepec, Apoyos para ecoturismo, *op. cit.*

[43] Entrevista realizada a don Vicente Gregorio Castro, *op. cit.*

[44] Entrevista realizada a Fernando Avendaño Pérez, *op. cit.*

[45] Entrevista realizada a don Raúl Manuel Antonio, *op. cit.*

[46] Entrevista realizada a Fernando Avendaño Pérez, *op. cit.*

[47] Entrevista realizada a don Vicente Gregorio Castro, *op. cit.*

[48] Óscar Reyes Pérez y Álvaro Sánchez Crispín, "Metodología para determinar el potencial de los recursos turísticos naturales en el estado de Oaxaca, México", en *Cuadernos de Turismo*, Núm. 16, Universidad de Murcia, julio-diciembre 2005, pp. 153-173.

[49] Secretaría de Turismo del Gobierno del Estado de Oaxaca, Indicadores de la actividad turística, 2016.

[50] Entrevista realizada a don Rodolfo Inocente Isidro, presidente del Comisariado Ejidal y encargado del Centro Ecoturístico Balneario Monte Flor en Cerro Marín el 28 de julio de 2017.

[51] Entrevista realizada a don Vicente Gregorio Castro, *op. cit.*

[52] Entrevista realizada a Fernando Avendaño Pérez, *op. cit.*

[53] Entrevista realizada a don Raúl Manuel Antonio, *op. cit.*

[54] *Ibid.*

[55] Héctor Ceballos Lascuráin, *Ecoturismo en México*, 2003, 3/8, http://www.planeta.com/planeta/98/0898ecotur.html.

[56] Entrevista realizada a Fernando Avendaño Pérez, *op. cit.*

[57] Entrevista realizada a don Raúl Manuel Antonio, *op. cit.*

[58] Jordi de San Eugenio Vela, *Teoría y métodos para marcas de territorios*, UOC, Barcelona, 2012, pp. 51-52.

[59] Las rutas turísticas son: la Ruta Caminos del Mezcal, Ruta Mágica de las Artesanías, Ruta de la Sierra Juárez, Ruta de la Costa Oaxaqueña, la Ruta de la Mixteca, Ruta de la Fe Juquila, Ruta de la Chinantla, Ruta del Istmo, Ruta de la Reserva de la Biósfera y la Ruta del Café. Ver: Secretaría de Turismo Oaxaca, Rutas Oaxaca, http://www.sectur.oaxaca.gob.mx/?page_id=57.

[60] *Vive Oaxaca,* Rutas Turísticas de Oaxaca, http://www.viveoaxaca.org/p/rutasturisticasoaxaca.html.

[61] Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico de Oaxaca, Plan estratégico de la ruta turístico-económica "Ruta de la Chinantla" 2011-2016, p: 3-8.

[62] Entrevista realizada al biólogo Iván Pérez Ruiz, jefe del Departamento de Integración de Proyectos, Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico de Oaxaca, en la ciudad de Oaxaca el 4 de noviembre de 2016.

[63] Entrevista realizada a don Raúl Manuel Antonio, *op. cit.*

[64] Entrevista realizada a don Vicente Gregorio Castro, *op. cit.*

[65] Íconos Portal, "Discovery Channel Promocionará La Ruta De La Chinantla", https://iconosportal.mx/discovery-channel-promocionara-la-ruta-de-la-chinantla/.

[66] "Oaxaca cautiva al mundo a través de las páginas de National Geographic Traveler", *Marca*, 20/10/2016, http://www.diariomarca.com.mx/2016/10/oaxaca-cautiva-al-mundo-a-traves-de-las-paginas-de-national-geographic-traveler/.

[67] Entrevista realizada a don Vicente Gregorio Castro, *op. cit.*

[68] Entrevista realizada a don Raúl Manuel Antonio, *op. cit.*

[69] Entrevista realizada a don Vicente Gregorio Castro, *op. cit.*

[70] Entrevista realizada a don Raúl Manuel Antonio, *op. cit.*

[71] Entrevista realizada a don Vicente Gregorio Castro, *op. cit.*

[72] Entrevista realizada a don Raúl Manuel Antonio, *op. cit.*

[73] Entrevista realizada a don Vicente Gregorio Castro, *op. cit.*

II

IZAMAL Y LA COMERCIALIZACIÓN DE LO MÁGICO

[1] Agradezco los atinados comentarios realizados y la bibliografía propuesta a este trabajo por Isaac García Venegas, Jessica Gottfried, Rodrigo Llanes, Ana Paula de Teresa y Ricardo Pérez Monfort con el fin de enriquecer el texto.

[2] Jean Comaroff y John Comaroff*, Etnicidad S.A*. Katz, Madrid, 2011.

[3] Alicia Castellanos Guerrero y Jesús Antonio Machuca (Coords.) *Turismo y antropología: miradas del Sur y el Norte*, UAM-Iztapalapa/Juan Pablos, México, 2012, pp. 9-13.

[4] George Yúdice, *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 23.

[5] Jeremy Rifkin, *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

[6] Anna María Fernández Poncela, Carmen Valverde Valverde, María Elena Figueroa Díaz y Liliana López Levi*, Pueblos mágicos. Una visión interdisciplinaria*, UAM/UNAM, 2013.

[7] Programa que se lleva a cabo bajo el mandado del presidente Vicente Fox.

[8] Secretaría de Turismo, Programa Pueblos Mágicos, 2012.

[9] *Ibid.*, p. 14.

[10] Elcior Santana, Notas de la reunion sobre "Transnationalization of Support for Culture in a Globalizing World", Bellagio Study and Conference Center, Italia, del 6 al 10 de diciembre de 1999.

[11] Entre los requisitos formales se encuentra lo siguiente: solicitud de incorporación presentada por las autoridades municipales y estatales, la sociedad civil debe tener una petición para la incorporación y se debe crear una sociedad o asociación que represente e implemente la petición del nombramiento, desarrollar estrategias de participación comunitaria, una aportación económica de por lo menos tres años para la implementación del programa, contar con planes de desarrollo cultural, ambiental, protección y un plan turístico. Es importante, y requisito, tener atractivos y servicios turísticos, alojamientos de nivel intermedio, servicios de salud y seguridad pública.

[12] Cabe recordar, como apunta Yúdice, "(que) la cultura se ha convertido simplemente en un pretexto para el progreso sociopolítico y el crecimiento económico, pero aun si ese fuera el caso, la proliferación de tales argumentos en los foros donde se discuten proyectos tocantes a la cultura y al desarrollo locales, en la UNESCO, en el Banco Mundial y en la llamada sociedad civil globalizada de las fundaciones internacionales y de las organizaciones no gubernamentales, han transformado lo que entendemos por el concepto de cultura y lo que hacemos en su nombre". George Yúdice, *op. cit.*, p. 23-24.

[13] David Harvey, *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*, Akal, Madrid, 2007.

[14] *Ibid.*, p. 418.

[15] Luc Boltanski y Arnaud Esquerre, *Enrichissement: une critique de la marchandise*, Gallimard, París, 2017, p.12.

[16] George Yúdice, *op. cit.*, p. 28.

[17] Sobre este punto particular puede verse la revista *Topofilia. Revista de Arquitectura, Urbanismo y Ciencias Sociales*, Centro de Estudios de América del Norte, El Colegio de Sonora, Volumen I, Número 3, abril de 2009. Revista que incluye diversos textos y miradas sobre los pueblos mágicos.

[18] Secretaría de Fomento Turístico de Yucatán, *Catálogo de Ventas, Izamal*, Yucatán, 2012, p. 14.

[19] De acuerdo con lo recopilado por el Dr. Miguel F. Vera Lima, el personaje de Zamná ha sido recreado en las obras del franciscano López de Cogolludo, de Carrillo y Ancona, del abate Brasseur de Bourbourg, Ancona y Castillo y el poeta Mediz Bolio. Ver Miguel F. Vera Lima, (Comp.), *Otras leyendas de Izamal*, Compañía Editorial de la Península, Mérida, 2008, p.23.

[20] *Ibid.*, p. 19.

[21] Francisco J. Fernández Repetto y Genny M. Negroe Sierra, *Izamal festivo*, Instituto de Cultura de Yucatán/Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2006, pp. 17-19. Agradezco al Dr. Francisco J. Fernández Repetto el regalarme su libro *Izamal festivo*, así como al Dr. Miguel F. Vera Lima por obsequiarme sus trabajos. El material de uno y otro me facilitó construir esta parte del texto.

[22] *Ibid.*, p. 20.

[23] *Sak beoobs* es el término utilizado por Fernández Repetto y Negroe, basados en el *Diccionario Maya Cordemex*, para hacer referencia a estos caminos artificiales de hechura humana. *Ibid.*, p. 19.

[24] Miguel F. Vera Lima, (Comp.), *op. cit.*, p. 3.

[25] De acuerdo con Francisco J. Fernández Reppeto, y Genny M. Negroe Sierra, *op. cit.*, p. 20.

[26] Se considera que su atrio es el más grande de América. En dicho atrio, "… se encuentran cuatro Capillas Posas, Iglesia Capilla de Indios y Convento con sus claustros Alto y Bajo. La Iglesia posee una sencilla portada renacentista, aunque el resto de la fachada fue modificada a finales de la época colonial", Secretaría de Fomento Turístico de Yucatán, *op. cit.*, p. 18.

[27] Para una historia más detallada ver la obra de Fernández Repetto y Negroe Sierra basada en la consulta de Lizana, Carrillo y Ancona, López de Cogolludo, Scholes y Adams, entre otros.

[28] Tal fue su fama como remediadora de tipo de males que rebasó los confines de la región y del estado. En dos ocasiones, la Santa Imagen fue llevada a Mérida para rogarle por los males que se sufrían en la capital del estado. Tal fue la eficacia que se logró al llevarla, que la Santa imagen pasó a ser considerada reina y patrona de Yucatán.

[29] Miguel F. Vera Lima, (Comp.), *op. cit.*

[30] Francisco J. Fernández Repetto, y Genny M. Negroe Sierra, *op. cit.*, pp. 63-64.

[31] *Ibid.*, pp. 103-104.

[32] Para una historia más detallada ver la obra de Fernández Repetto y Negroe Sierra basada en la consulta de Lizana, Carrillo y

Ancona, López de Cogolludo, Scholes y Adams, entre otros.

[33] Dolors Comas D'Argemir, *Antropología económica*, Ariel, Barcelona, 1998; Susana Narotzky y Nico Besnier, "Crisis, Value and Hope: Rethinking the Economy", *Current Anthropology*, Vol. 55, Núm. S9, agosto 2014.

[34] Se trata de *VF Jeanswear de México, S.A. de C.V.,* una empresa textil trasnacional que tiene a su cargo la maquiladora de prendas de la marca Lee en Izamal.

[35] Conrado Roche Canto, *Izamal,* Talleres Gráficos de la Cámara de Diputados, México, 1976, pp. 93-94.

[36] Ver: http://www.robertohernandez.org/index.php?option=com_content&view=article&id=227:desarrollo-turistico-izamal&catid=132:desarrollo-turistico.

[37] https://www.booking.com/hotel/mx/villa-san-antonio-de-padua-boutique.es.html. El precio de la villa es de 8 mil pesos por noche. Los precios de otros hoteles, por habitación, varían entre los 500 y los mil 500 pesos por noche.

[38] El turismo es de paso; un turismo casi siempre regional que prefiere pernoctar en Mérida o quedarse por uno o dos días en el lugar.

[39] Miguel F. Vera Lima, (Comp.), *op. cit.*

[40] El poblado está a sólo 63.5 kilómetros de distancia de la ciudad de Mérida y es fácilmente accesible, amén de estar en la ruta que comunica a la ciudad con Chichén Itzá.

[41] Secretaría de Fomento Turístico de Yucatán, *op. cit.*

[42] George Yúdice, *op. cit.*, p. 16.

[43] Sergio Basurto Pérez, Genny Gamboa Castellanos y Jorge F. Rivas Cantillo, *Rocío del cielo,* Fundación Megamedia, Mérida, 2012, p. 21.

[44] De la escuela primaria Crescencio Carrillo. Comentario realizado el 22 de junio de 2015.

[45] Comentario realizado en la escuela primaria Crescencio Carrillo el 22 de junio de 2015.

[46] La artesana pudo haberse equivocado de nombre, ya que otra artesana hace referencia a que fue Paula Haro, la hija de Elena Poniatowska, la que estableció contacto con ellas. Paula es rubia y por ello pudo haberse pensado que era "gringa".

[47] Entrevista con Laura, Izamal, 12 de enero de 2016.

[48] En el año 2016, al realizar el trabajo de recolección de datos con el propósito de aproximarse a la labor de los artesanos de Izamal, pudimos notar en un primer momento que no es posible utilizar una sola categoría conceptual para referirse a ellos. No es recomendable

“meterlos en un mismo costal”, pues difieren en la manera de concebirse a sí mismos y a los demás “colegas”.

[49] Entrevista con María del Carmen, Izamal, 12 de marzo de 2016.

[50] Quizá se trate de Cándida Fernández de Calderón, directora general de Fomento Cultural Banamex.

[51] Entrevista con doña Laura Villalobos, Izamal, 11 de marzo de 2016.

[52] Entrevista con Agustín Villalobos, Izamal, 11 de marzo de 2016.

[53] Entrevista con doña Laura Villalobos, *op. cit.*

[54] *Ibid.*

[55] Una aproximación crítica a este programa, la apropiación étnica y la construcción gubernamental de etnicidades es la realizada por Ella F. Quintal Avilés en “Way yano’one’: aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos”, en Miguel A. Bartolomé (Coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual,* Vol. II, INAH, México, 2005, pp. 291-371.

[56] Entrevista con don Aureliano realizada en Izamal el 15 de marzo de 2016.

[57] Entrevista con Esteban Abán realizada en Izamal el 18 de marzo de 2016.

[58] *Ibid.*

[59] Se trata de un episodio de *Creación y oficio*, difundido en enero de 2015 y que puede visualizarse en https://www.youtube.com/watch?v=VE09toAkvIg.

[60] En el número referido (julio 2010) también figuran Gabriel Pérez Rajón, tallador de madera y Lorenzo Yam, trabajador de papel maché, además de Feliciano Patrón, médico tradicional y Aureliano Pool.

[61] Mario Margulis, “Reproducción de la unidad doméstica, fuerza de trabajo y relaciones de producción”, en Orlandina de Oliveira, Marielle Pepin Lehalleur y Vania Salles (Comps.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*, UNAM/El Colegio de México/Miguel Ángel Porrúa, México, 1989, pp. 189-216.

[62] Vania Salles, “Una discusión sobre las condiciones de la reproducción campesina”, en Orlandina de Oliveira, *op. cit.*, pp. 127-160.

[63] John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, UAM-Xochimilco, México, 1993.

[64] Entrevista a doña Carmen realizada en el parque de Izamal el 20 de marzo de 2016.

[65] Jean Comaroff y John Comaroff, *op. cit.*

[66] Cabe destacar que en dicha política se buscaba, como lo dijo entonces el Hank González, "sacar del campo a diez millones de campesinos,", un afán que desde el período de López Portillo ya se perseguía. Recordemos que en esa época Edmundo Flores, con los datos de otros países, acentuaba que Estados Unidos lograba que con sólo 2% de la población en el campo se lograra la producción de alimentos. México entró al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994 como un comprador de alimentos básicos, vendedor de mano de obra barata y proveedor marginal de productos tropicales. Cabe destacar que cuando Hank González hizo su declaración, un periodista le preguntó qué iba a hacer con los campesinos, y éste respondió que ése no era su problema: Gustavo Esteva y Catherine Marielle (Coords.), *Sin maíz no hay país*, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México, 2003, pp. 205.

[67] Jean Comaroff y John Comaroff, *op. cit.*, p. 38.

[68] *Idem.*

[69] Michel Maffesoli, *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*, Dédalus, Buenos Aires, 2009.

[70] Hubert Carton, "La desagrarización del campo mexicano", en *Convergencia*, Vol. 16, Núm. 50, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, mayo-agosto 2009, pp. 13-55.

[71] Gerardo Otero, *¿Adiós al campesinado? Democracia y formación política de las clases en el México rural*, Universidad Autónoma de Zacatecas/Simon Fraser University/Miguel Ángel Porrúa, México, 2004; James Cypher y Raúl Delgado, *México a la deriva. Génesis, desempeño y crisis del modelo exportador de fuerza de trabajo*, Universidad Autónoma de Zacatecas/UNESCO/Miguel Ángel Porrúa, México, 2012; Luciano Concheiro y Héctor Robles, "Tierra, territorio y poder a cien años de la reforma agraria en México: lucha y resistencia campesindia frente al capital", en Guillermo Almeyra, *et al.* (Coords), *Capitalismo: tierra y poder en América Latina (1982-2012)*, Volumen III *Costa Rica, Cuba, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua,* UAM/CLACSO, México/Buenos Aires, 2014.

[72] Frédéric Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2015.

[73] Michael Denning, "La vida sin salario", en *New Left Review* (edición en español), Núm. 66, enero-febrero 2011, pp. 77-94.

[74] Debra Satz, *Por qué algunas cosas no deberían estar en venta. Los límites morales del mercado*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, p. 80.

[75] Michael Denning, *op. cit.*

[76] Susana Narotzky, "Economías ordinarias: valores escondidos. Otra antropología de la crisis desde el sur de Europa", en *Antrópica*,

Vol. 1, Núm. 2, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, julio-diciembre 2005, pp. 67-76.

[77] Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1991, p. 19.

[78] Susana Narotzky, *op. cit.*; Susana Narotzky y Nico Besnier, "Crisis, Value and Hope: Rethinking the Economy", *Current Anthropology*, Vol. 55, Núm. S9, agosto 2014, pp. 4-16; Lorraine Gibson, "Making a Life: Getting Ahead, and Getting a Living in Aboriginal New South Wales", en *Oceania*, Vol. 80, Núm. 2, Wiley, Richmond, julio 2010, pp. 143-160.

[79] Enrique de la Garza, *Hacia un concepto ampliado de trabajo,* Anthropos, Barcelona, 2010.

III

ESCORANDO LOS ESTEREOTIPOS YUCATECO Y MAYA. LA PROMOCIÓN TURÍSTICA AUDIOVISUAL DE YUCATÁN

[1] Judith Adler, "Origins of Sightseeing" en *Annals of Tourism Research*, Vol. 16, Núm. 1, 1989, pp. 7-29.

[2] En Yucatán se emplea la palabra escorar como sinónimo de arreglan, ordenan, jerarquizan, organizan.

[3] Waldemaro Concha Vargas, José Humberto Fuentes Gómez y Magnolia Rosado Lugo, *Fotógrafos, imágenes y sociedad en Yucatán: 1841-1900*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2010.

[4] Catherwood recurrió a la cámara lúcida, sistema antecesor de la fotografía, para realizar sus dibujos con el fin de obtener mayor exactitud en las proporciones y detalles. *Ibid*.

[5] *Ibid.*, p. 99.

[6] Su acervo, negativos y positivos fotográficos en distintos soportes, se encuentra bajo resguardo en la Fototeca Pedro Guerra de la Universidad Autónoma de Yucatán. La actividad fotográfica de ambos fotógrafos cubre el periodo que va de 1877 hasta mediados de la década de los años sesenta del siglo pasado.

[7] Eugenia Iturriaga, *Las élites de la ciudad blanca. Discursos racistas sobre la otredad,* UNAM, Mérida, 2016.

[8] Enrique Florescano, "Patria y nación en la época de Porfirio Díaz", en *Signos Históricos*, Vol. 7, Núm. 13, UAM-Iztapalapa, México, 2005, pp. 152-187; Tomás Pérez Vejo "Los hijos de Cuauhtémoc: el paraíso prehispánico en el imaginario mexicano decimonónico", en *Araucaria*, Vol. 5, Núm. 9, Universidad de Sevilla, 2003.

[9] Crescencio Carrillo y Ancona, *La defensa del clero yucateco*, Imprenta de José D. Espinosa e Hijos, Mérida, 1866, p. 11.

[10] *Ibid.*, p. 10.

[11] Pedro Miranda Ojeda, "Viajeros y turistas de Yucatán, 1822-1915", en *Iberoamericana*, Año 14, Núm. 53, Iberoamericana Vervuert, Madrid/Frankfurt, 2014, pp. 7-28.

[12] Helen Delpar, "Casting an Image of Modernity: Yucatan at the World's Columbian Exposition of 1893", en Edward D. Terry, Ben W. Fallaw, Gilbert M. Joseph y Edward H. Moseley, *Peripheral Visions: Politics, Society and the Challenges of Modernity in Yucatan*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, 2010.

[13] Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom: A Maya Village*, The University of Chicago Press, Chicago, 1962.

[14] Víctor M. Suárez Molina, *La evolución económica de Yucatán. A través del siglo xix*, Universidad de Yucatán, Mérida, 1977.

[15] Lisa Breglia, *Monumental Ambivalence: The Politics of Heritage*, University of Texas Press, Austin, 2006; Francisco Fernández Repetto, "Yucatán y lo yucateco en el mercado turístico: autorrepresentaciones desde la fotografía", en Steffan Igor Ayora-Diaz y Gabriela Vargas Cetina, *Representaciones culturales: imágenes e imaginación de lo yucateco,* Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2010, pp. 99-136.

[16] Christopher Pinney, *Photography and Anthropology*, Reaktion Books, Londres, 2012.

[17] David MacDougall, "The Visual in Anthropology", en Marcus Banks y Howard Murphy, *Rethinking Visual Anthropology*, Yale University Press, New Haven, 1997, pp. 275-295.

[18] Ian Crawford Peter, "Film as Discourse: The Invention of Anthropological Realities", en Peter Ian Crawford y David Turton, *Film as Ethnography*, Manchester University Press, Manchester/Nueva York, 1992, pp. 66-89.

[19] Ricardo Pérez Montfort, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos xix y xx. Diez ensayos*, CIESAS, 2007, p. 178.

[20] Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002.

[21] *Ibid.*

[22] Ricardo Pérez Montfort, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos xix y xx. Diez ensayos*, CIESAS, México, 2007, p. 180

[23] *Ibid.*, pp. 176.

[24] Ricardo Pérez Montfort, *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos,* CIESAS/CIDHEM, México, 2000, pp. 39.

[25] Un ejemplo de ello es la obra del escritor yucateco Antonio Mediz Bolio quien, en una carta dirigida a Alfonso Reyes, explica

cómo escribió *La tierra del faisán y el venado.* “He pensado el libro en maya y lo he escrito en castellano. He hecho como un poeta indio, que viviera en la actualidad y sintiera, a su manera peculiar, todas esas cosas suyas. Los temas están sacados de la tradición de huellas de los antiguos libros, del alma misma de los indios, de sus danzas, de sus actuales supersticiones (restos vagos de las grandes religiones caídas) y, más que nada, de lo que yo mismo he visto, oído, sentido y podido penetrar en mi primera juventud, pasada en medio de esas cosas y de esos hombres. Todo ello me rodeó al nacer, y fui impresionado, antes que por nada, por ese color, por esa melancolía del pasado muerto que se hace sentir, sin sentir, en las ruinas de las ciudades y en la tristeza del hijo de las grandes razas desaparecidas”. Antonio Mediz Bolio, *La tierra del faisán y el venado*, Dante, Mérida, 1987, p. 12.

[26] Steffan Igor Ayora-Diaz y Gabriela Vargas-Cetina, “Romantic Moods: Food, Beer, Music and the Yucatecan Soul”, en Thomas M. Wilson, *Drinking Cultures: Alcohol and Identity,* Berghahn Books, Nueva York/Oxford, 2005, pp. 155-178.

[27] Steffan Igor Ayora-Diaz, *Foodscapes, Foodfields and Identities in Yucatán*, Berghahn Books, Nueva York/Oxford, 2012, p. 57.

[28] *Ibid.*, p. 58

[29] Eugenia Iturriaga, *op. cit.*

[30] Francisco Fernández Repetto “Nostalgia and Tourism. Narratives of Yucatán’s Tangible Herritage”, en *Culture and History Digital Journal*, Vol. 4, Núm 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, diciembre 2015, pp. 1-14; Eugenia Iturriaga, *op. cit.*

[31] Algunos ejemplos de ello son la lucha de comunidades mayas de Campeche por su derecho a la consulta para no permitir la siembra de semillas transgénicas de Monsanto, o los pobladores de Chablekal (una comisaría de Mérida) que exigen su derecho a la tierra.

[32] Matthew Restall “Etnogénesis maya”, en Juan A. Castillo Cocom y Quetzil Castañeda, *Estrategias identitarias. Educación y la antropología histórica en Yucatán*, Universidad Pedagógica Nacional/The Open School of Ethnography and Anthropology/Secretaría de Educación Pública, Mérida, México, 2004, pp. 33-60

[33] Juan A. Castillo Cocom “Perdido en ‘Mayaland’”, en Juan A. Castillo Cocom y Quetzil Castañeda, *op. cit.*, pp. 256.

[34] Natalia Lafourcade (2013); Maite Perroni (2013); Dash Berlin (2014); Alek Syntek (2014); Banda Carnaval (2014); Chayanne (2014).

[35] Tres videos de Chayanne con el tema “Madre tierra (Oye Yucatán)” (2015) parte de la campaña “México: vívelo la para creerlo” y Visit Mexico; “Despierta en Valladolid y descubre el oriente maya de

Yucatán" (2015) producido por México Travel Channel, un canal de televisión por paga; Pata de Gato. Guía Mérida (2014), canal independiente de YouTube; "Mejores ciudades para vivir" (2016), Beto La Cebra, canal independiente de YouTube; 13 videos de los Ángeles Azules (2016) disco *De plaza en plaza*; Turismo de Aventura Yucatán "Live it to bilive it" Visit Mexico; Turismo Yucatán (2011) Visit Mexico; "Yo descubrí Yucatán" musicalizado por Natalia Lafourcade (2013), Maz México, Visit Mexico; "Aventura, Yucatán ven por todo" (2016); "Cultura, Yucatán. Ven por todo", "Gastronomía, Yucatán. Ven por todo"; Presentación en Mérida de "Yucatán. Ven por todo" (2016); Entrevista secretario de turismo de Yucatán (2016).

[36] Nicholas Mirzoeff, *Una introducción a la cultura visual*, Paidós, Barcelona, 2003.

[37] John Berger, *Ways of Seeing*, British Broadcasting Corporation y Penguin Books, Londres, 1972, p. 11

[38] Gillian Rose, *Visual Methodologies. An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*, Sage, Londres, 2007.

[39] "Venga y disfrute de Yucatán, casa de la civilización maya. Vea sus famosos cenotes, fenómenos naturales que se convirtieron en lugares sagrados para los antiguos mayas. Estas acumulaciones de agua dulce son un sello de la región, y tienen una belleza de ensueño que fascina a cualquiera. El misterio que rodea la existencia de los mayas todavía vive en este lugar. Quien se queda en la región puede encontrar a través de sus maravillosos asentamientos, templos y edificios llenos de ciencia, de organización cívica-religiosa, expresada no sólo en sus reliquias arqueológicas, sino también arraigadas en sus tradiciones. El territorio yucateco es rico en tradición y cultura y deja una huella indeleble en todos los que la visitan". http://www.visitmexico.com/en/from-brazil-to-yucatan.

[40] John Berger, *op. cit.*, p. 132.

[41] Rodrigo Llanes da cuenta de cómo el baile de la jarana que forma parte de las vaquerías fue una manera de expresar performativamante y visibilizar al pueblo maya. Rodrigo Alejandro Llanes Salazar, *Las reivindicaciones del pueblo maya: etnicidad y poder en Yucatán*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, 2016.

[42] https://comeryviajar.wordpress.com/2011/01/.

[43] Ricardo López Santillán, *Etnicidad y clase media. Los profesionistas mayas residentes en Mérida*, UNAM/Instituto de Cultura de Yucatán, Mérida, 2011, p. 49.

[44] Making of Yo descubrí Yucatán. www.youtube.com/watch?v=sMjDqDBRNOQ&t=163s. Consultado el 8 de febrero de 2017).

[45] Véase el capítulo “De la cultura mercantil a la definición de la cultura por el mercado. Algunas consideraciones teóricas.” de Ana Paula de Teresa y Ricardo Pérez Montfort que aparece en la primera parte de este volumen.

IV

EL CALENDARIO MAYA: ¿SOPORTE CULTURAL PARA UN MILENIARISMO ALTERMUNDISTA? EL RUMOR DEL 2012 COMO INSTRUMENTO TRASNACIONAL DE EXPRESIÓN POLÍTICa

[1] Las traducciones del inglés y del francés son de la autora. Todos los nombres de los informantes son seudónimos.

[2] http://www.ipsos-na.com/news-polls/pressrelease.aspx?id=5610, del 1 de mayo 2012.

[3] John Hoopes, “A Critical History of 2012 Mythology”, en *Proceedings of the International Astronomical Union: Oxford IX International Symposium on Archaeoastronomy*, Vol. 7, Núm. S278, 2011, pp. 240-248.

[4] Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires (Miviludes), *Rapport au Premier ministre 2010*. La documentation Française, París, 2011.

[5] Por ejemplo, “Profecías mayas: descifrando el pasado” (2006) y “Nostradamus 2012” (2009) de *History channel,* o “El código maya, apocalipsis 2012” (2009) y la serie “Apocalipsis maya” (2011) de Discovery cannel. La tesis de Maestría de Lizette Yolanda Campechano Moreno, *El milenarismo postmoderno y su globalización: el caso del fenómeno de la profecía maya 2012 en las Industrias Culturales*. *Tesis de Maestría en Comunicación*, Universidad de Guadalajara, 2013, enlista un gran número de productos de las industrias culturales sobre el tema.

[6] Pierre Nora, “Le retour de l’événement”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora (Dir.) *Faire de l’histoire,* Vol. I *Nouveaux problèmes*, Gallimard, París, 1974, pp. 210-229.

[7] Alban Bensa y Eric Fassin, “Les sciences sociales face à l’événement”, en *Terrain*, Núm.38, Nanterre, marzo 2002, pp. 5-20.

[8] Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Seuil, París, 1987.

[9] A pesar de la pluralidad de sus bricolajes espirituales, me refiero a los individuos cuyas creencias coinciden con los cinco puntos resaltados por Hanegraaff para definir el New Age: intra-mundanalidad, holismo, evolucionismo, sicologización de lo sagrado/sacralización de la sicología, espera de una nueva era. Ver Wouter

Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, State University of New York Press, Nueva York, 1998.

[10] Georges Balandier, *Anthropologie politique*, Presses Uuniversitaires de France, París, 1967; Arlette Farge, *Dire et maldire. L'opinion publique au XVIIIe siècle,* Seuil, París, 1992.

[11] Expresión propuesta por Ulrich Beck en 1986 en la versión alemana de *La sociedad del riesgo*, que tardó en ser traducida.

[12] Ver al respecto http://www.ladepeche.fr/article/2010/12/31/980685-bugarach-le-village-qui-resistera-a-la-fin-du-monde.html o http://www.courrier international.com/article/2010/12/27/a-bugarach-les-chasseurs-d-aliens-ne-sont-pas-les-bienvenus.

[13] Los aluxes son seres sobrenaturales de la mitología maya que los milperos tienen que alimentar para que cuiden sus cosechas en vez de destruirlas.

[14] Institución heredera de la Guerra de castas en la cual se practica el culto católico sincrético de la Cruz parlante.

[15] Ulrich Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, Aubier, París, 2004, pp. 48-49.

[16] Jean-Bruno Renard, *Rumeurs et légendes urbaines*, Presses Universitaires de France, París, 1999.

[17] Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Presses Universitaires de France, París, 1955, p. 496.

[18] Ulrich Beck, *op. cit.*

[19] Como los numerosos académicos que han tratado de definir el altermundialismo, considero que no se trata de un movimiento unificado, sino de una nebulosa heterogénea que carece de una visión política clara, pero que se opone a la globalización neoliberal. Por tanto, usaré el calificativo "altermundialista" para referirme a una diversidad de discursos, críticas sociales, utopías, creencias y aspiraciones que expresan una oposición a la globalización neoliberal junto con la voluntad de cambiarla por otra forma de globalización, en la cual el desarrollo económico estaría sometido a otros objetivos prioritarios, como la igualdad, la ecología, la educación, la cultura y la paz.

[20] Pierre-André Taguieff, *La foire aux illuminés. Ésotérisme, théorie du complot, extrémisme*, Mille et une nuits, París, 2005, p. 84.

[21] Ulrich Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Aubier, París, 2001; Zygmunt Bauman, *Liquid Life*, Blackwell, Oxford, 2005.

[22] Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary*

Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages, Secker & Warburg, Londres, 1957; Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, *op. cit.*; Arlette Farge, *op. cit.*; y Pierre-André Taguieff, *op. cit.* Fórmula de Baruch Spinoza (1670) que remite a una pluralidad que persiste como tal en la escena pública.

[23] Philippe Aldrin, *Sociologie politique des rumeurs*, Presses Universitaires de France, París, 2005.

[24] Por ejemplo, el programa *2012 Apocalypse* de Discovery Channel, *La isla apocalíptica* de History Channel, el capítulo *Apocalypse now?* del programa Envoyé Spécial (canal France 2), etcétera.

[25] Según la encuesta Ipsos mencionada.

[26] Como lo vemos en el capítulo *Ils ont peur de l'apocalypse* del programa Enquête exclusive (canal M6).

[27] Como las Convergencias Armónicas organizadas por José Argüelles desde el 1987.

[28] Daniel Pinchbeck, *2012: The Return of Quetzalcoatl*, Penguin, Nueva York, 2007.

[29] John Major Jenkins, *Maya Cosmogenesis 2012: The True Meaning of the Maya Calendar End-Date*, Bear & Company, Santa Fe, 1998.

[30] José Argüelles, *El factor maya. Un camino más allá de la tecnología*, Ediluz, México, 1987.

[31] http://www.cedoz.org/site/print.php?doc=1069

[32] http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/21/comunicado-del-comite-clandestino-revolucionario-indigena-comandancia-general-del-ejercito-zapatis ta-de-liberacion-nacional-del-21-de-diciembre-del-2012/

[33] http://cnnespanol.cnn.com/2012/08/01/bolivia-expulsa-de-su-territorio-a-la-coca-cola/

[34] https://javiersoriaj.wordpress.com/2013/01/04/manifiesto-de-la-isla-del-sol-evo-morales-21-de-diciembre-de-2012/

[35] José Argüelles, *The Mayan Factor. Path Beyond Technology,* Bear & Company, Santa Fe, 1996.

[36] Laura Castellanos, "José Argüelles, l'homme qui ne verra pas la fin du monde", *Courrier international,* Núms. 1103-1104, París, diciembre 2011.

[37] *Ibid.*

[38] José Argüelles, *The Mayan Factor. Path Beyond Technology*, *op. cit.*, p. 220.

[39] José Argüelles, *El factor maya. Un camino más allá de la tecnología*, *op. cit.*, 1987.

[40] *Ibid.*, p. 15

[41] François Hartog, "L'autorité du temps", en *Études*, Núm. 411,

2009, pp. 51-64.

[42] Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Polity Press, Cambridge, 1991.

[43] Arjun Appadurai, *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*, Verso, Londres, 2013.

[44] Christophe Bouton, *Le temps de l'urgence*, Le Bord de l'Eau, Lormont, 2013, p. 149.

[45] Michel-Louis Rouquette, "La rumeur comme résolution d'un problème mal défini", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. 86, Presses Universitaires de France, París, enero-junio 1989, pp.117-122.

[46] Anunció "el fin de la historia" al terminar la Guerra Fría, porque consideraba la democracia liberal como "el punto final de la evolución ideológica de la humanidad" y "la forma final de todo gobierno humano". Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, Nueva York, 1992, p. XI.

[47] Ulrich Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, *op. cit.*, p. 19.

[48] Christophe Bouton, *op. cit.*

[49] Claude Dubar, "Temps de crise et crise des temps", en *Temporalités*, Núm. 13, 2011.

[50] Christophe Bouton, *op. cit.*, p. 147.

[51] Carmen Leccardi, "Accélération du temps, crise du futur, crise de la politique", en *Temporalités*, Núm. 13, 2011.

[52] José Argüelles, *The Mayan Factor. Path Beyond Technology, op. cit.*, p. 221.

[53] Laura Castellanos, *op. cit.*

[54] *Ibid.*

[55] Ver por ejemplo los documentales *Creer es crear* de Santiago Pando y *La révélation des pyramides* de Jacques Grimaud y Patrice Pooyard.

[56] José Argüelles, *El factor maya. Un camino más allá de la tecnología*, *op. cit.*, p. 21.

[57] José Argüelles, *El factor maya. Un camino más allá de la tecnología*, *op. cit.*

[58] Daniel Pinchbeck, *op. cit.*

[59] José Argüelles, *El factor maya. Un camino más allá de la tecnología*, *op. cit.*, p. 224.

[60] Jean-Loup Amselle, *Rétrovolutions*, Stock, París, 2010.

[61] François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, París, 2003.

[62] *Ibid.*

[63] Luc Boltanski y Arnaud Esquerre, *Enrichissement: une critique de*

la marchandise, Gallimard, París, 2017.

64 John Major Jenkins, *op. cit.*

65 John Hoopes, *op. cit.*, p. 241.

66 Armand Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire: de la cité prophétique à la société globale,* La Découverte, París, 1999.

67 Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2002.

68 Armand Mattelart, *op. cit.*

69 Sugieren por ejemplo que su propensión a la espiritualidad les hubiera permitido tener revelaciones astronómicas al simplemente "mirar las estrellas", o acceder a "la información cosmica" para construir sus pirámides y alinearlas con las de otros pueblos.

70 Jean-Loup Amselle, *op. cit.*

71 Argüelles hablaba de "post-historia" al respecto de la era utópica que predecía.

V

LA CULTURA DERROTA A LOS TRANSGÉNICOS: GENPOLÍTICA, RAZÓN CULTURAL, Y LUCHA CONTRA LOS OGM EN MÉXICO

1 Elizabeth Fitting, "¿La economía 'natural' enfrenta a la global? Desafíos a los debates sobre el maíz mexicano", en *Bajo el Volcán*, Vol. 7, Núm. 11, BUAP, Puebla, 2007, p. 30.

2 Glenn Stone, "Both Sides Now. Fallacies in the Genetic-Modification Wars, Implications for Developing Countries and Anthropological Perspectives", en *Current Anthropology*, Vol. 43, Núm. 4, agosto-octubre 2002, pp. 611-630.

3 Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1986; Andrew Feenberg, *Between Reason and Experience. Essays in Technology and Modernity*, The MIT Press, Cambridge/Londres, 2010.

4 Arturo Escobar, *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Programa Democracia y Transformación Global/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2010.

5 George Yúdice, *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global,* Gedisa, Barcelona, 2002.

6 Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz, Buenos Aires, 2002; Susan Wright, "The politization of 'culture'", en *Anthropology Today*, Vol. 14, Núm. 1, Royal Anthropological Institute, Londres, febrero 1998, pp. 7-15.

[7] En una línea similar, Guido Ruivenkamp ha argumentado que las corporaciones de (agro) biotecnología controlan no sólo la agricultura y la alimentación, sino también los genes de los seres vivos. El dispositivo de control, observa Ruivenkamp, es la semilla. Guido Ruivenkamp, "Taylor-Made Biotechnologies: Between Bio-Power and Sub-Politics", en Guido Ruivenkamp y Joost Jongerden (Eds.), *Tailoring Biotechnologies. Potentialities, Actualities and Spaces,* Vol. 1, Núm. 1, Center for Tailoring Biotechnologies and Genomics, Wageningen, 2005.

[8] Ver Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica,* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

[9] Ángel Palerm, "Antropólogos y campesinos: los límites del capitalismo", en *Antropología y marxismo*, CIESAS/UAM-Iztapalapa/ Universidad Iberoamericana, México, 2008, pp. 255-292.

[10] Ver Elizabeth Fitting, "Importar maíz, exportar mano de obra: régimen neoliberal del maíz, cultivos transgénicos y erosión de la biodiversidad en México", en Gerardo Otero, *La dieta neoliberal: globalización y biotecnología agrícola en las Américas*. Miguel Ángel Porrúa, México, 2014.

[11] Dominic Glover, "Monsanto and Smallholder Farmers: A Case Study in CSR", en *Third World Quarterly*, Vol. 28, Núm. 4, 2007, pp. 851-867.

[12] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, Núm. 3, UNAM, julio-septiembre 1988, pp. 3-20

[13] Estas son: BASF, Bayer, DuPont, Dow Chemical Company, Monsanto y Syngenta. Hasta 2015, las *big six* "controlaban juntas 75 por ciento del mercado mundial de venenos agrícolas y 61 por ciento de las semillas comerciales de todo tipo". Silvia Ribeiro, "La pelea de Monsanto por mantener su reinado", en *La Jornada*, 16/04/2016, http://www.jornada.unam.mx/2016/04/16/opinion/021a1eco.

[14] Ver Dominic Glover, *op. cit.*; Glenn Stone, *op. cit.*

[15] Ver Craig C. Carpenter, "Seeds of Doubt: The European Court of Justice's Decision in Monsanto v. Cefetra and the Effect on European Biotechnology Patent Law", en *The International Lawyer*, Vol. 44, Núm. 4, American Bar Association, Dallas, 2010, pp. 11189-1197; Yolanda Cristina Massieu Trigo, "Cultivos y alimentos transgénicos en México. El debate, los actores y las fuerzas sociopolíticas", en *Argumentos*, Vol. 22, Núm. 59, UAM-Xochimilco, 2009.

[16] Glenn Stone, "Agricultural Deskilling and the Spread of Genetically Modified Cotton in Warangal", en *Current Anthropology,* Vol. 48, Núm. 1, febrero 2007, pp. 67-103.

[17] Glenn Stone, "Towards a General Theory of Agricultural

Knowledge Production: Environmental, Social, and Didactic Learning", en *Culture, Agriculture, Food and Environment*, Vol. 38, Núm. 1, American Anthropological Association, junio 2016, pp. 5-17.

[18] A inicios de la década de los años setenta del siglo XX, el biólogo de General Electric Ananda Chakrabarty usó métodos tempranos de modificación genética para transformar una bacteria para que pueda comer petróleo crudo. En 1980 se llevó a cabo el juicio Diamond v. Chakrabarty en la Suprema Corte de Estados Unidos, sobre si los OGM pueden ser patentados.

[19] Para profundizar en la patente como un dispositivo de poder, así como en las controversias judiciales al respecto, véase Craig C. Carpenter, *op. cit.*

[20] Gerardo Otero, *op. cit.*

[21] Desde luego, este cabildeo no es exclusivo de México. Para el caso de Estados Unidos, principal productor de OGM en el mundo, Francesca Bray ha señalado la presencia de integrantes de las empresas de biotecnología en los tres cuerpos regulatorios (FDA, EPA y USDA) de los OGM en dicho país. Yolanda Cristina Massieu Trigo, *op. cit.*

[22] Ian Scoones, "Mobilizing Against GM Crops in India, South Africa and Brazil", *Journal of Agrarian Change*, Vol. 8, Núm. 2, abril 2008, pp. 315-344.

[23] Glenn Stone, "Both Sides Now. Fallacies in the Genetic-Modification Wars, Implications for Developing Countries and Anthropological Perspectives", *op. cit.*

[24] Ian Scoones, *op. cit.*

[25] Glenn Stone, "Biotechnology and Suicide in India" en *Anthropology News*, Vol. 43, Núm. 5, American Anthropological Association, 2002.

[26] Ver Ian Scoones, *op. cit.* El primer estado declarado oficialmente libre de transgénicos es Rio Grande do Sul, en Brasil, que ha sido una base de los campos de investigación de Monsanto. En 1999, el gobierno de Rio Grande do Sul prohibió todas las pruebas genéticas y declaró ilegales los 79 campos experimentales existentes, así como su cultivo y comercialización. El motivo es el aumento de la dependencia de los pequeños productores a los insumos externos. Ana De Ita, "Estado, mercado y OGM", en *La Jornada*, 03/08/1999, http://www.jornada.unam.mx/1999/08/03/deita.html.

[27] Ian Scoones, *op. cit.*

[28] José A. Serratos, "Bioseguridad y dispersión de maíz transgénico en México", en *Ciencias*, Núm. 92, UNAM, 2009, pp. 130-141, http://www.revistaciencias.unam.mx/en/41-revistas/revistaciencias-92-93/210-bioseguridad-y-dispersion-de-maiz-

transgenico-en-mexico.html.

[29] No así el algodón transgénico, el cultivo transgénico más producido en México.

[30] Greg Traxler y Salvador Godoy-Avila, "Transgenic Cotton in Mexico", en *The Journal of Agrobiotechnology Management & Economics*, Vol. 7, Núms. 1 y 2, 2004, http://www.agbioforum.org/v7n12/v7n12a11-traxler.htm.

[31] Ver Elena Lazos Chavero, "La invención de los transgénicos: ¿nuevas relaciones entre naturaleza y cultura?", en *Nueva Antropología*, Vol. XXI, Núm. 68, UNAM-IIS, 2008, pp. 9-35.

[32] Elizabeth Fitting, "Importar maíz, exportar mano de obra: régimen neoliberal del maíz, cultivos transgénicos y erosión de la biodiversidad en México", *op. cit.*; José A. Serratos, *op. cit.*

[33] Elizabeth Fitting, "Importar maíz, exportar mano de obra: régimen neoliberal del maíz, cultivos transgénicos y erosión de la biodiversidad en México" *op. cit.*

[34] Flavia Echánove Huacuja, "La expansión del cultivo de la soja en Campeche, México: problemática y perspectivas", en *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, Vol. 36, Núm. 1, 2016.

[35] José A. Serratos, *op. cit.*

[36] *Ibid.*

[37] Elena Lazos Chavero, *op. cit.*

[38] José A. Serratos, *op. cit.*

[39] Elizabeth Fitting, "¿La economía 'natural' enfrenta a la global? Desafíos a los debates sobre el maíz mexicano", *op. cit.*

[40] Una de las principales polémicas en torno al maíz transgénico en México tuvo lugar a raíz de la publicación de un artículo del investigador de la Universidad de Berkeley David Quist y su estudiante de doctorado Ignacio Chapela en la revista *Nature* en 2001. En este artículo, Quist y Chapela expusieron los resultados de un muestreo realizado en la Sierra Norte de Oaxaca en el año 2000 en el que reportan la presencia de ADN transgénico en maíces criollos en la sierra de Oaxaca, uno de los centros de origen y de diversidad de este cultivo, probablemente a través de la polinización. David Quist e Ignacio H. Chapela, "Transgenic DNA introgressed into tradicional maize landraces in Oaxaca, Mexico" en *Nature*, Vol. 414, Núm. 6863, noviembre 2001, pp. 541-543.

[41] Elena Álvarez Buylla, "Confirmado: la salud en peligro por el maíz transgénico", en *La Jornada*, 26/01/2017, http://www.jornada.unam.mx/2017/01/26/opinion/021a2pol.

[42] Elizabeth Fitting, "Importar maíz, exportar mano de obra: régimen neoliberal del maíz, cultivos transgénicos y erosión de la

biodiversidad en México", *op. cit.*, p. 160.

[43] Guillermo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, Debolsillo, México, 2005, pp. 24-25.

[44] Se estima que en 2012 Estados Unidos produjo más de 82 millones de toneladas; Brasil, más de 65 y Argentina, unas 40. Muy por debajo les sigue India, con más de 14 millones de toneladas. FAO, "Top production-Soybeans-2012", http://faostat.fao.org/site/339/default.aspx. Hacia 2009, después de Estados Unidos (principal productor de cultivos GM en todo el mundo —de maíz (47% de su producción) y soya (45%)—, Brasil y Argentina sean los países con mayores hectáreas destinadas a cultivos GM. A diferencia de su vecino del norte, Brasil y Argentina producen principalmente soya (76% de la producción total de OGM de Brasil y 88% de la de Argentina) y en segundo lugar maíz (23% en Brasil y 10% en Argentina).

[45] Ute Schüren, "Reconceptualizing the Post-Peasantry: Household Strategies in Mexican Ejidos", en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, Núm. 75, Ámsterdam, octubre 2003, p. 57.

[46] *Ibid.*, pp. 47-63.

[47] Genner Llanes Ortiz, *Diagnóstico y planeación para el desarrollo sustentable en Los Chenes, Campeche*, Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2001; Ute Schüren, *op. cit.*, pp. 47-63; Carmen Morales Valderrama, "Identidad y modernización agrícola en Los Chenes, Campeche, México", en *Perspectivas Latinoamericanas*, Núm. 1, Universidad Nanzan, Nagoya, 2004, pp. 123-143; Irma Gómez González, "A Honey-Sealed Alliance: Mayan Beekeepers in the Yucatan Peninsula versus Transgenic Soybeans in Mexico's Last Tropical Forest", en *Journal of Agrarian Change*, Vol. 16, Núm. 4, octubre 2016.

[48] Genner Llanes Ortiz, *op. cit.*, pp. 50-51.

[49] Irma Gómez González, *op. cit.*

[50] Genner Llanes Ortiz, *op. cit.*, p. 51; Carmen Morales Valderrama, *op. cit.*; Gabriela Torres-Mazuera, "Nosotros decimos Má: La lucha contra la soya transgénica y la rearticulación de la identidad maya en la península de Yucatán", en *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 23, Núm. 2, Society for Latin American and Caribbean Studies, abril 2008.

[51] Ute Schüren, *op. cit.*, pp. 47-63.

[52] Irma Gómez González, *op. cit.*

[53] Flavia Echánove Huacuja, *op. cit.*

[54] El caso ha llegado a diversas instancias internacionales, como el Tribunal Internacional contra Monsanto y, de manera significativa, a

una audiencia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en diciembre de 2016.

[55] Ver Irma Gómez González, *op. cit.*; Gabriela Torres-Mazuera, *op. cit.*

[56] Ver Jorge Fernández Mendiburu, "Sentencia de Suprema Corte sobre la soya transgénica en la península de Yucatán: una tutela insuficiente de derechos humanos", en *Justicia en las Américas, Blog de la Fundación para el Debido Proceso*, 16/02/2016, https://dplfblog.com/2016/02/16/sentencia-de-suprema-corte-so bre-la-soya-transgenica-en-la-peninsula-de-yucatan-una-tutela-insuficiente-de-derechos-humanos; Jorge Fernández Mendiburu, Karen Hudlet y Edmundo del Pozo, "Los apicultores mayas entre la soya transgénica de Monsanto y el fallo de la Corte", en *Centro de Información de la Consulta Previa* (blog), 2016, http://www.consultaprevia.org/#!/columna/26.

[57] En Daniela Barragán, "No tengan miedo, '¡unánse!', pide a comunidades apicultor maya que ganó batalla a Monsanto", en *SinEmbargo.mx*, 15/11/2015, http://www.sinembargo.mx/15-11-2015/1550825.

[58] Sobre este tema, véanse los reportes que ha elaborado la Misión de Observación del proceso de consulta a las comunidades mayas sobre la siembra de soya transgénica en Campeche: http://consultaindigenamaya.org.

[59] Elizabeth Fitting, "Importar maíz, exportar mano de obra: régimen neoliberal del maíz, cultivos transgénicos y erosión de la biodiversidad en México", *op. cit.*

VI

LA CONSTRUCCIÓN DE UN PAISAJE TURISTIFICADO EN TEMOZÓN, YUCATÁN Y LA ACTUALIZACIÓN DEL ESTILO DE VIDA DEL HACENDADO

[1] Don E. Dumond, *El machete y la cruz. La sublevación de campesinos en Yucatán*, UNAM, México, 2005.

[2] Allen Wells, "Families in a Boom-and-Bust Economy", en *Yucatán Gilded Age: Hacienda, Henequen and the International Harvester 1860-1915*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1985.

[3] Gonzalo Cámara Zavala, *Reseña histórica de la industria henequenera de Yucatán*, Imp. Oriente, Mérida, 1936.

[4] "Desde este momento se volvió una realidad el concepto de una operación en gran escala racionalizada, basada en el uso intensivo del capital, tierra y mano de obra, motivada por el beneficio que por

consideraciones de posición social y seguridad". Gilbert Joseph, *Revolución desde afuera, Yucatán, México y los Estados Unidos 1880-1924*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

[5] Don E. Dumond, *op. cit.*

[6] Allen Wells, *op. cit.*

[7] Marisa Pérez y Franco Savarino Roggero, *El cultivo de las élites. Grupos económicos y políticos en Yucatán en los siglos XIX y XX*, Conaculta, México, 2001.

[8] "Bajo estas condiciones de incertidumbre económica, el consumo suntuario sólo parecía comprensible en aquellas familias involucradas en el comercio internacional, en la pequeña oligarquía exportadora. Esto parcialmente era así, pero el 'efecto de halo' parece haber fomentado la competencia social mediante la demostración de la riqueza a través de la ostentación, incluso en aquellas familias cuyos negocios vivían en precario equilibrio económico y con las haciendas hipotecadas". Luis Alfonso Ramírez, *Secretos de Familia. Libaneses y élites empresariales en Yucatán*, Conaculta, México, 1994.

[9] *Revista de Mérida*, 24 de mayo de 1898.

[10] El término *huache* hace referencia a los peones o soldados rasos venidos del centro de México. El término después se extendió a cualquier persona del centro de México llegada o avecindada en Yucatán.

[11] La privatización de los aeropuertos del país y la creación de los grupos regionales presentes, entre ellos, Asur, Grupo Aeroportuario del Sureste, fue un proceso que inició en 1997 en el sexenio de Ernesto Zedillo. Asur se constituye como empresa privada en 1998 para salir a bolsa en México y Nueva York en el 2000. https://es.wikipedia.org/wiki/Grupo_Aeroportuario_del_Sureste 28 de enero de 2017.

[12] Carolyn Cartier, "Introduction: Touristed Landscapes/Seductions of Place", en Carolyn Cartier y Alan A. Lew (Eds.), *Seductions of Place. Geographical Perspectives on Globalization and Touristed Landscapes*, Routledge, Nueva York, 2005, p. 17.

[13] *Ibid.*, p. 18.

[14] *Ibid.*, p. 19.

[15] *Idem.*

[16] Jean Baudrillard, *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 1986.

[17] Carolyn Cartier, *op. cit.*, p. 19.

[18] Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos,* Siglo XXI, México, 1969 pp. 32-35.

VII

[1] El estereotipo pretende ser la síntesis de las características anímicas, ideológicas y representativas, aceptadas o impuestas, de determinado grupo social o regional. Se manifiestan en una gran cantidad de imágenes, conceptos y actitudes humanas. Aparecen principalmente en la iconografía —pintura, grabados, fotografías, cine— y en la literatura. En parte también se identifican a través del lenguaje hablado y la música; tanto en el vestir como en el comer, en las actividades productivas y sobre todo en las recreativas, los estereotipos van adquiriendo sus especificidades concentrando un determinado "ser" o "deber ser" que se conforma a través de la interacción de costumbres, tradiciones, historias, espacios geográficos, en fin: referencias compartidas y valoradas. Como síntesis de esa serie de representaciones y valores, el estereotipo tiende por naturaleza a ser hegemónico. Esto es: busca reunir lo válido para la totalidad de un conglomerado social, tratando de imponerse como elemento central de definición o como referencia obligada a la hora de identificar a los miembros de dicho conglomerado. Ver Ricardo Pérez Montfort, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos,* CIESAS, México, 2007.

[2] Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de nacionalismo popular mexicano*, 2 ed., CIESAS, México, 2002 y Ricardo Pérez Montfort, *Avatares del nacionalismo cultural*, CIESAS/CIDHEM, México, 2000.

[3] Guillermo Alfredo Terrera, *Cantos tradicionales argentinos*, A. Peña Lillo, Buenos Aires, 1967.

[4] Rafael Olivares Figueroa, *Folklore Venezolano*, Ministerio de Educación de Venezuela, Caracas, 1948.

[5] "Un guajiro en Bayaguana" de Nicolás Ureña (1856) citado en Emilio Rodríguez Demorizi, *Música y baile en Santo Domingo*, Hispaniola, Santo Domingo, 1971.

[6] Richard W. Slatta, "Gauchos, llaneros y cowboys; un aporte a la historia comparada", en *Boletín Americanista*, Núm. 34, Universidad de Barcelona, 1984.

[7] Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, París, 1990.

[8] Antonio García de León, "El Caribe afroandaluz: permanencias de una civilización popular", en *La Jornada Semanal,* Núm. 135, México, 12 de enero de l992.

[9] Mientras las primeras referencias genéricas regionales caribeñas se remontan hasta el siglo XVII, el caso yucateco del "boxito" –del maya

box: negro– no parece rebasar los primeros treinta años del siglo XX.

[10] Carpentier, Alejo, "El ángel con maracas. Lo que la música moderna le debe a América Latina" en *Temas de la lira y del bongó*, FCE, México, 2016, pp 614-623. Echeverría, Bolívar (comp), *Modernidad, mestizaje cultural y Ethos barroco*, UNAM/El Equilibrista, México, 1994.

[11] No en vano Fernando Ortiz se refería a la cultura cubana como un "ajiaco".

[12] En los últimos años, tanto encuentros culturales como académicos, se han dado a la tarea de buscar puntos de contacto y confrontar especificidades regionales, con el afán de comparar objetos de estudio, preceptos relacionales y hasta principios de reconocimiento en un área de estudio que ya parece considerarse común. Sirvan de ejemplo las siguientes referencias bibliográficas y hemerográficas: Thomas Bremer y Ulrich Fleischmann, *Alternative Cultures in the Caribbean. First International Conference of the Society of Caribbean Research*, *Berlin, 1988*, Vervuert, Frankfurt, l993; La revista *Anales del Caribe* editada por el Centro de Estudios del Caribe de la Casa de las Américas, en La Habana, Cuba; *La revista mexicana del Caribe* auspiciada por la Universidad de Quintana Roo, El Colegio de la Frontera Sur, El CIESAS, el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y la Asociación Mexicana de Estudios del Caribe; y *C.Q. Caribbean Quarterly* revista de la University of the West Indies, Kingston, Jamaica.

[13] Guillermo Bonfil, "Una frontera móvil. Consideraciones sobre lo propio y lo ajeno en la producción artística", en *Horizonte,* Año 1, Núm. 3, Instituto Veracruzano de Cultura, Veracruz, julio-agosto 1991, p. 15.

[14] Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, Eudeba, Buenos Aires, 2011.

[15] Madaline Nichols, *El gaucho. Cazador de ganado, el jinete, un ideal de novela,* Peuser, Buenos Aires, 1953.

[16] *Ibid.*

[17] Juan Alfonso Carrizo, *Historia del folklore argentino*, Biblioteca Dictio, Buenos Aires, 1953.

[18] Ricardo Rodríguez Molas, "El gaucho rioplatense: origen, desarrollo y marginalidad social", en *Journal of InterAmerican Studies*, Vol. 6, Núm. 1, Cambridge University Press, enero 1964.

[19] Guillermo Alfredo Terrera, *op. cit.*

[20] Gonzalo Abella, *El cielo de la gauchería. Hombres gauchos, mujeres gauchas: ensayo*, Betum San, Montevideo, 2004.

[21] Julio Mafud, "Lo popular en la literatura argentina", en *Comentario* Núm. 42, Instituto Judío Argentino de Cultura e

Información, Buenos Aires, 1965.

[22] Félix Luna, *Atahualpa Yupanqui*, Júcar, Madrid, 1974.

[23] Marcelino M. Román, *Itinerario del payador*, Lautaro, Buenos Aires, 1957.

[24] Emilio P. Corbiere, *El Gaucho. Desde su origen hasta nuestros días* (facsimilar de 1929), Renacimiento, Sevilla, 1998; y Bonifacio del Carril, *El Gaucho a través de la iconografía*, Emecé, Buenos Aires, 1978.

[25] Tomás Lago, *El Huaso*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1953.

[26] Recaredo Santos Tornero, *Chile ilustrado: guía descriptiva del territorio de Chile, de las capitales de provincia, de los puertos principales*, Librería y Agencias del Mercurio, Valparaíso, 1872.

[27] Mario Rojas, *El que sae, sae. Crónica personal de la cueca brava*, Ocho Libros, Santiago de Chile, 2012.

[28] Fernando Alegría, *¡Viva Chile M!…*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1968.

[29] Manuel Fuentes Lima, *Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*, Firmín Didot et Frères, París, 1867.

[30] Fonograma *La marinera limeña es así…* Odeón-IEMPSA, ELD-2215, Lima, s.f.

[31] Max Radiguet, *Souvenirs de l'Amérique Espagnole*, Michel Levy Frères, París, 1856.

[32] Los Centros Musicales y Sociales eran aquellos establecimientos en donde se reunía la bohemia en las principales ciudades de la costa peruana, principalmente en Lima, Trujillo y Arequipa. "Son principalmente clubes o asociaciones donde se pretende conservar la tradición criolla entre sus miembros que se sienten unidos por la admiración a algún compositor fallecido y quieren preservar su memoria en forma institucional... Sus propósitos iniciales fueron ampliados para incluir los de defender la línea musical criolla ante la constante influencia de las modas foránea... de rescatar la tradición cultural y musical criolla más temprana en sus diversos aspectos, como la comida, la vestimenta, el habla, los bailes y las canciones...". José Antonio Lloréns Amico, *Música popular en Lima: Criollos y Andinos*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1983; y César Santa Cruz Gamarra, *El waltz y el valse criollo*, Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1977.

[33] Julio Cotler, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1978.

[34] Nicomedes Santa Cruz, *Antología. Décimas y poemas*, Campodónico, Lima, 1971.

[35] *Antología de la canción criolla. Recordando el pasado, viviendo el*

presente y transmitiendo el futuro, Instituto Nacional de Cultura/Parma, Lima, 1998.

[36] *Diccionario de Autoridades* (edición facsimilar), Gredos, Madrid, 1990 (1726).

[37] Fabián Corral Burbano de Lara, Raúl Guarderas Guarderas, Leonardo Serrano Moscoso y Esteban Serrano Velasco, *El Chagra*, Mariscal, Quito, 1993.

[38] Joaquín de Avendaño, *Imagen del Ecuador*, Corporación Editora Nacional, Quito, 1985.

[39] Joseph Kolberg, *Hacia el Ecuador. Relatos de viaje*, Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1977.

[40] Darío Guevara, *Esquema didáctico del folklore ecuatoriano*, Editorial Ecuador, Quito, 1951.

[41] Fabián Corral Burbano de Lara, *op. cit.*

[42] Antonio García de León, *op. cit.*

[43] Claudio Blanco Souchon, *Cristales,* Elite, Caracas, 1944.

[44] Víctor Manuel Ovalles, *El llanero* (edición facsimilar), Ediciones Presidencia de la República, Caracas, l990 (1906).

[45] *Revista Venezolana de Folklore*, Primera época, Núm.1, Dirección del Servicio de Investigaciones Folklóricas, Caracas, enero-junio 1947.

[46] Rómulo Gallegos, *Doña Bárbara*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

[47] *Poetas venezolanos: Alberto Arvelo Torrealba*, Cuadernos de la Embajada de Venezuela, Núm. 5, Buenos Aires, 1952.

[48] Luis Felipe Ramón y Rivera, *La música folklórica de Venezuela,* Monte Ávila Editores, Caracas, 1969.

[49] Rafael Olivares Figueroa, *op. cit.*

[50] José María Rivera, *et al.*, *Los* mexicanos *pintados por sí mismos*, Imp. M. Murguía, México, l855.

[51] Luis G. Inclán, *Astucia. El jefe de los Hermanos de la Hoja o Los Charros contrabandistas de la Rama*, Promexa, México, 1979.

[52] Federico Gamboa, *Mi diario. Mucho de mi vida y algo de la de otros*, Vol. IV, CNCA, México, 1995.

[53] Aída Sierra Torre, *Geografías imaginarias*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, 1992.

[54] Jacobo Dalevuelta, *El charro-símbolo*, s.e., México, 1932.

¡Lleve!… ¡Llévesela!

CULTURA EN VENTA

La cultura se ha convertido en una mercancía más. Se vende y se compra. Piénselo un instante: ¿quién decide cuáles aspectos de la cultura son los más valiosos y por qué? ¿Y qué pasa con los aspectos que rechaza el mercado?
Todos entran al juego de la comercialización: las "fuerzas del mercado" seleccionan los rasgos culturales a destacar o ignorar; los medios de comunicación deciden qué difunden, e incluso las ciencias sociales desempeñan un papel fundamental a la hora de calificar las "tradiciones verdaderas", estimulando con ello la mercantilización y monopolizando aquello que se define como "auténtico". Este libro, así, discute cómo se han manipulado diversos conceptos como "la cultura", "la autenticidad" y "la identidad". ¿Qué problemas significa este fenómeno para el conocimiento de México y de Latinoamérica? ¿Quiénes son los clientes? ¿Quiénes los autentificadores? ¿Qué perdemos en este proceso?

Ricardo Pérez Montfort (México, 1954) es investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y maestro en la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM). Ha sido profesor invitado en diversas universidades europeas y estadounidenses, entre las que destacan la Universidad Libre de Berlín, la Universidad de Cantabria y la Universidad de Columbia. Sus intereses lo han llevado por el cine documental, el mundo caribeño, el folclor latinoamericano y la historia de Hispanoamérica durante los siglos XIX y XX. En Debate ya publicó *Tolerancia y prohibición* (2016), y ya ha publicado los dos primeros tomos de la magna biografía *Lázaro Cárdenas. Un mexicano del siglo XX*.

Ana Paula de Teresa Ochoa es antropóloga y trabaja en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa (UAM-I) desde hace más de treinta años. Ha impartido cursos y conferencias en diversas universidades mexicanas y europeas. Entre sus publicaciones destacan *Crisis agrícola y economía campesina. El caso de los productores de henequén en Yucatán* (UAM / Miguel Ángel Porrúa, 1992) *Quia-Na. La selva Chinanteca y sus pobladores* (UAM / Juan Pablos, 2011) y *Antropología de la antropología mexicana* (coordinado con Esteban Krotz, UAM / Juan Pablos, 2010-2012). Ha sido distinguida con el Premio Divisional a la Docencia, de la UAM-I. Con Ricardo Pérez Montfort realizó el documental titulado *Voces de la Chinantla* en 2006, que obtuvo el primer premio en el Festival de la Memoria en la categoría de Identidad y Género.

Cultura en venta

La razón cultural en el capitalismo contemporáneo Primera edición digital: agosto, 2019

D. R. © 2019, Ricardo Pérez Montfort y Ana Paula de Teresa, por la coordinación D. R. © 2019, Jean Loup Amselle
D. R. © 2019, Liliana Toledo Guzmán
D. R. © 2019, Isaac García Venegas
D. R. © 2019, Jessica Gottfried
D. R. © 2019, Karla Alejandra Montes Ramírez D. R. © 2019, Marcos García de Teresa D. R. © 2019, Juan Alberto Salazar Rebolledo D. R. © 2019, Raquel Paraíso
D. R. © 2019, Álvaro Alcántara López
D. R. © 2019, Claudio Basabe
D. R. © 2019, Ana Bella Pérez Castro
D. R. © 2019, Julián Dzul Nah, Abrahan Colí Tun D. R. © 2019, Eugenia Iturriaga Acevedo D. R. © 2019, Francisco Fernández Repetto D. R. © 2019, Mélissa Elbez
D. R. © 2019, Rodrigo Llanes Salazar
D. R. © 2019, Pablo Arredondo Vera
D. R. © 2019, Ana Paula de Teresa
D. R. © 2019, Ana Paula de Teresa

D. R. © 2019, derechos de edición mundiales en lengua castellana: Penguin Random House Grupo Editorial, S.A. de C.V.
Blvd. Miguel de Cervantes Saavedra núm. 301, 1er piso, colonia Granada, delegación Miguel Hidalgo, C.P. 11520, Ciudad de México

www.megustaleer.mx

D. R. © Penguin Random House / Santiago Solís, por el diseño de portada Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*.
El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del Derecho de Autor y *copyright*. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores.

Queda prohibido bajo las sanciones establecidas por las leyes escanear, reproducir total o parcialmente esta obra por cualquier medio procedimiento así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo público sin previa autorización.
Si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra diríjase a CemPro (Centro Mexicano de Protección y Fomento de los Derechos de Autor, https://cempro.com.mx).

ISBN: 978-607-318-264-5

Penguin Random House Grupo Editorial

/megustaleermexico @megustaleermex

Conversión eBook:
Mutāre, Procesos Editoriales y de Comunicación

Índice

Cultura en venta

Prefacio
JEAN-LOUP AMSELLE

Introducción
RICARDO PÉREZ MONTFORT Y ANA PAULA DE TERESA

PIMERA PARTE

I. De la cultura mercantil a la definición de la cultura por el mercado. Algunas consideraciones teóricas
ANA PAULA DE TERESA Y RICARDO PÉREZ MONTFORT

II. En búsqueda de la "canción tipo" oaxaqueña: educación rural, turismo y unidad regional en tiempos de Genaro V. Vásquez
LILIANA TOLEDO GUZMÁN

III. La Feria Nacional del Cobre. Del nacionalismo al turismo en Villa Escalante (Santa Clara del Cobre), Michoacán
ISAAC GARCÍA VENEGAS

IV. Las discotecas Gypsy y el inicio de la industria discográfica en Veracruz, Veracruz (1947-1980)
JESSICA GOTTFRIED

V. Consideraciones en torno del concepto "territorio ancestral" a partir de los conflictos agrarios en el municipio de San Miguel Talea de Castro, Oaxaca
KARLA ALEJANDRA MONTES RAMÍREZ

VI. Autoridad científica y autenticidad étnica: una revisita del encuentro entre Gordon Wasson y María Sabina
MARCOS GARCÍA DE TERESA

VII. Historia de un fracaso. La mercantilización de la cultura juvenil en el Festival de Rock y Ruedas, Avándaro 1971
JUAN ALBERTO SALAZAR REBOLLEDO

VIII. El Encuentro de Jaraneros de Tlacotalpan: guiones culturales y construcción de nociones de herencia y revitalización cultural, identidades y resistencia
RAQUEL PARAÍSO

IX. Prácticas musicales para consumo global, o cuando las músicas tradicionales se convirtieron en *world music*
ÁLVARO ALCÁNTARA LÓPEZ

SEGUNDA PARTE

I. El ecoturismo como estrategia de desarrollo rural en la región chinanteca de Oaxaca. Tres estudios de caso en el municipio de Valle Nacional
CLAUDIO BASABE y ANA PAULA DE TERESA

II. Izamal y la comercialización de lo mágico
ANA BELLA PÉREZ CASTRO, JULIÁN DZUL NAH y ABRAHAM COLLÍ TUN

III. Escorando los estereotipos yucateco y maya. La promoción turística audiovisual de Yucatán
EUGENIA ITURRIAGA ACEVEDO y FRANCISCO FERNÁNDEZ REPETTO

IV. El calendario maya: ¿Soporte cultural para un milenarismo altermundialista? El rumor del 2012 como instrumento trasnacional de expresión política
MÉLISSA ELBEZ

V. La cultura derrota a los transgénicos: genpolítica, razón cultural y luchas contra los OGM en México
RODRIGO LLANES SALAZAR

VI. La construcción de un paisaje turistificado en Temozón, Yucatán, y la actualización del estilo de vida hacendado
PABLO ARREDONDO VERA

VII. Nacionalismo y expresión popular en México y América Latina: siglos XIX y XX
RICARDO PÉREZ MONTFORT

Notas

Sobre este libro
Sobre los autores
Créditos